

Histoires “gothiques” à Byzance

Le saint, le soldat et le

Miracle d’Euphémie et du Goth (BHG 739)

CHARIS MESSIS | STRATIS PAPAIOANNOU

Si, à la vue du titre “Histoires gothiques à Byzance,” le lecteur s’attend à être plongé dans des contes mystérieux narrant des amours désespérées, des combats virils, du sang versé ou des apparitions de fantômes dans le décor morose d’un paysage nordique ou dans une mise en scène “médiévale,” il sera vite déçu. Les histoires gothiques à Byzance font partie du discours sur la barbarie et se résument à des fragments littéraires qui reflètent des peurs sociales généralisées et des choix personnels. La figure du Goth est un véhicule servant à exprimer des versions de la sainteté et/ou de la sauvagerie, de la violence et de l’amour, de la délivrance miraculeuse et de la punition humaine.

Le discours sur les Goths apparaît suite à un double choc culturel qui se rapporte, d’un côté, à la régularisation du christianisme dans l’Empire et, de l’autre, à la présence de plus en plus marquée des Goths dans les structures politiques et militaires de l’État romain. Le processus d’introduction de nouveaux héros chrétiens, originaires de pays lointains, fait des Goths les gardiens surnaturels des frontières orientales de l’Empire. L’usage militaire de ces nouveaux saints, et les réactions des communautés locales face à cette présence étrangère dans la vie chrétienne de leurs régions, favorise la transmutation progressive du Goth en condensé de la barbarie. Les invasions des troupes gothes dans le territoire de l’Empire et la présence accrue de Goths dans les structures de l’armée romaine, comme alliés ou

mercenaires, augmentent la méfiance et consolident les préjugés à leur égard. Le Goth devient ainsi le symbole et l’exemplification du soldat barbare, et se transforme en *type* social et en *topos* littéraire mis à la disposition des phobies des Byzantins qui l’utilisent comme moyen de mesurer la vulnérabilité de leur société.

Notre investigation commencera par l’exploration de l’image du Goth en tant que saint et soldat, puis décrira sa métamorphose progressive en barbare exemplaire. Nous suivrons ensuite les aventures d’une jeune fille romaine, candide et sage, et d’un soldat goth, méchant et parjure, c’est-à-dire le *Miracle* d’Euphémie et du Goth (BHG 739), un conte hagiographique fondé sur des réminiscences de faits concrets s’étant déroulés à Édesse, et lié au culte de trois martyrs locaux, Gourias, Samonas, et Abibos. Les multiples métamorphoses littéraires de l’histoire nous offrent aussi une image panoramique de la littérature byzantine. D’abord transmis oralement, le *Miracle* devient histoire écrite qui traverse les langues (grecque et syriaque), les époques (probablement du V^e jusqu’au XII^e siècle au moins) et les genres (hagiographie, homilétique, hymnographie, *progymnasmata*, épigrammes). L’écriture originelle se transforme et sert de nouvelles orientations esthétiques, répondant à des inquiétudes sociales d’un nouvel ordre. Le *Miracle*, une histoire “gothique” à la mode byzantine, nous permet de sonder les *a priori* culturels et les dispositions littéraires de la société byzantine dans sa diachronie.

Le portrait des Goths

Entre sanctification et militarisation

Le premier choc qu'affronta la société romaine du IV^e siècle fut celui de la reconnaissance du christianisme comme religion officielle de l'Empire. Le besoin patent de victimisation dont des générations entières de chrétiens ont été nourries et qui a fonctionné comme ciment intracommunautaire face à toute sorte d'attaques, à la fois intérieures et extérieures, imposa, au moins pour certaines communautés chrétiennes de l'Orient romain, une solution d'urgence: le recours à des martyrs contemporains persécutés hors des frontières de l'Empire romain, en Perse et surtout au-delà du Danube, dans un territoire qualifié avec une remarquable imprécision de "pays des Goths."¹ Un véritable "commerce de reliques" de martyrs étrangers se développe alors avec le transfert de leurs corps et l'implantation de leur culte, au moins pour ce qui concerne les Goths, dans les régions frontalières de l'Empire devant faire face aux attaques perses et où le recours à un martyr perse aurait été politiquement plus suspect.

De ce processus, nous disposons de deux cas exemplaires: les Goths saint Sabas et saint Nicétas. Sabas fut martyrisé dans son pays en 372, et sa *Passion* revêt la forme d'une lettre envoyée par l'Église de Gothie (Γοθία) à celles de Cappadoce et d'autres Églises romaines. Elle se clôt par un paragraphe sur les conditions du transfert des reliques du saint en Cappadoce, la patrie natale du "duc illustrissime de la Scythie," Junius Soranus, qui les avait présentées à ses concitoyens "comme un cadeau précieux et un fruit glorieux de foi" pour que "des rassemblements spirituels (σύναξιν πνευματικήν) aient lieu et que des fêtes commémoratives (ἀγαλλιάσεις) se déroulent." Trois lettres de Basile

1 Les Pères de l'Église soulignent la présence salvatrice du christianisme en Perse et en terre gothe et insistent sur le rôle civilisateur que le christianisme joua dans ces pays; voir aussi Sozomène (*Histoire Ecclésiastique* 2.6.1, éd. J. Bidez, tr. A.-J. Festugière, SC 306 [Paris, 1983], 256–57), qui constate que le christianisme a rendu les Goths "plus civilisés et plus raisonnables." Sur les attitudes des historiens romains envers les Goths et les Perses, voir D. Rohrbacher, *The Historians of Late Antiquity* (Londres et New York, 2002), 207–24. Sur les martyrs de l'Église du pays des Goths et les témoignages des Pères de l'Église, voir H. Delehay, "Saints de Thrace et de Mésie," *AB* 31 (1912): 274–81. Sur la persécution de Sapor II (309–379) contre les chrétiens en Perse, voir Sozomène, *Histoire Ecclésiastique* 2.8–15 = 264–92.

le Grand (n° 155, 164, 165) se réfèrent à cette translation et éclairent le caractère des personnages impliqués dans cette démarche.²

Le cas de Nicétas est plus intéressant. Persécuté par Athanaric, roi wisigoth ayant vécu dans la seconde moitié du IV^e siècle, Nicétas fut martyrisé en 372 suite à une guerre civile entre Athanaric et Fritigern. La *Passion* prémétaphrastique, qu'Hippolyte Delehay date de vers la fin du V^e siècle, se compose de deux parties d'importance égale: la première décrit sommairement le martyre du saint (ch. 2–5, p. 210) alors que la seconde relate les conditions du transfert de sa dépouille en Mopsueste et le miracle des reliques qui suivit, qui souligne le rapport indissoluble qui s'instaura entre territoire et relique (ch. 6–8, p. 212–15).³ Or, cette seconde partie est très importante pour notre propos. Il s'agit de l'histoire de Marianos, ami du saint et originaire de la Mopsueste, qui, conduit par une étoile, découvrit le corps de Nicétas, le mit dans un cercueil (ἐν γλωσσοκόμῳ), le transporta dans sa patrie et le conserva chez lui. L'histoire s'achève en 375, trois ans après la mort du saint ("après le consulat de Gratien pour la troisième fois et d'Equitius"), et fut consignée par Marianos lui-même dans les "contrats privés" (οἰκειακὰ συμβόλαια) qui, par la suite, servirent de sources à l'hagiographe (213.7–10).⁴ Après la

2 Le texte de la *Passion*, dans Delehay, "Saints de Thrace," 161–300 (texte, 216–21; ici: 221.20–23; commentaire: 288–91); cf. P. Heather et J. Matthews, *The Goths in the Fourth Century* (Liverpool, 1991), 109–25 (traduction anglaise et discussion). Contribution très importante sur le sujet, E. Follieri, "Saba Goto e Saba Stratelata," *AB* 80 (1962): 249–307; cf. E. Thomson, *The Visigoths in the Time of Ulfila* (Londres, 1966), 64–77; P. Nasturel, "Les actes de saint Sabas le Goth (*BHG* 1607)," *Revue des Études Sud-Est Européennes* 7 (1969): 175–85 et J. Leemans, "The Martyrdom of Sabas the Goth: History, Hagiography and Identity," dans *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300–450 A.D.)*, éd. P. Gemeinhard et J. Leemans (Berlin et Boston, 2012), 201–23. Sur les lettres de Basile et l'auteur de la *Passion* (le *presbyteros* Ascholios), voir C. Zuckerman, "Cappadocian Fathers and the Goths," *TM* 11 (1991): 473–83 (notamment 473–79).

3 Le texte de la *Passion*, dans Delehay, "Saints de Thrace," 209–15 (commentaires: 281–87).

4 Selon Delehay (p. 285) à propos de ces οἰκειακὰ συμβόλαια, "il est probable que ce n'était pas une relation proprement dite, sans quoi notre auteur n'aurait pas manqué de l'invoquer à propos de l'histoire de la translation. C'était sans doute un maigre procès-verbal, une simple attestation datée de l'identité du corps saint; une inscription en avait peut-être gardé le texte." Quoiqu'il en soit, nous retrouverons ce besoin de justification écrite des faits concernant une sainteté ou un miracle dans l'histoire du *Miracle* d'Édesse.

mort de l’empereur arien Valens en 378, la dépouille du saint fut déposée sous l’autel d’une église édiflée sous son vocable en Mopsueste et devenue, d’après le récit, une source de miracles. Quelque temps plus tard, Auxentius, l’évêque de la ville,⁵ décida d’instaurer dans son diocèse le culte des trois martyrs militaires Tarachus, Probus et Andronicus, dont les reliques étaient conservées dans la ville voisine d’Anazarba, lieu de leur martyre; en échange, il offrirait aux habitants d’Anazarba une partie des reliques de saint Nicétas.⁶ Il s’apprêtait en outre à ériger, comme une sorte de bouclier contre les attaques ennemies, une église en l’honneur des trois saints devant les murailles de la ville. Un miracle survint alors: les mains de l’évêque se desséchèrent, un séisme eut lieu et un tonnerre effrayant gronda. Le transfert fut alors annulé et Nicétas confirmé comme le martyr par excellence de Mopsueste.⁷ Derrière la tentative

d’Auxentius, il nous est possible d’imaginer une polémique masquée par le texte, illustrée par l’effort de l’évêque pour promouvoir le culte des martyrs romains locaux aux dépens d’un saint “immigré” du lointain pays des Goths; selon les textes consacrés à leur martyre, Tarachus se déclare être un Romain, né dans la ville de Claudiopolis en Isaurie, Probus est né à Sidé de Pamphylie d’un père originaire de Thrace et le noble Andronicus est originaire d’Éphèse.⁸ Cette polémique était probablement commune à d’autres villes de l’Empire le long des frontières orientales et, comme nous le verrons par la suite, est sous-tendue dans l’histoire du *Miracle* d’Édesse.

Les récits mentionnés mettent en relief le culte des martyrs goths dans une période où les Goths accroissent leur présence dans l’armée impériale. Les termes *Goths* et *soldats* deviennent graduellement interchangeables et de ce processus découle même la militarisation de certains martyrs ou saints. Sabas le Goth trouvera un *alter ego* dans la figure de Sabas le Stratélate, avec qui il ne partage que l’origine ethnique, les conditions de leur martyre étant très différentes.⁹ Dans la même ligne de tradition se situe une *ekphrasis* de l’aspect corporel du saint, décrivant probablement son type iconographique et présentant ce que l’on pourrait qualifier une beauté masculine gothe: “Ἐπέπερε δὲ αὐτῷ ἐν τῇ τῆς ἡλικίας

5 Un évêque du nom d’Auxentius est attesté au milieu du IV^e siècle, selon Philostorgius (*Histoire Ecclésiastique* 5,2, éd. J. Bidez, révisée par F. Winkelmann, *Philostorgius Kirchengeschichte, mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen* [Berlin, 1972], 67.10–12) et un autre un siècle plus tard, après 451, année du concile de Chalcédoine (M. Lequien, *Oriens Christianus*, v. 3 [Paris, 1740], rééd. Graz, 1958, 2:892–93). Delehaye (“Saints de Thrace,” 286) propose l’identification de ce dernier avec l’évêque de la *Passion* et cela constitue, pour lui, le seul critère valable pour la datation du texte à la fin du V^e siècle. Toutefois, le texte ne laisse pas penser à une datation aussi reculée et présente les faits comme s’ils étaient survenus dans un intervalle proche de la translation du corps du saint. Étant donné que l’auteur du texte affiche une fixation extraordinaire pour la chronologie et la documentation de son récit en se fondant sur les historiens ecclésiastiques, il est plus probable qu’il se réfère à l’évêque du IV^e siècle et qu’il suppose que son mandat ait dépassé l’année 378, date de la mort de Valens (*Passion de saint Nicétas*, 213–14). Il serait ainsi plus vraisemblable de voir le texte dans l’actualité du dernier quart du IV^e siècle et de penser à une datation de la *Passion* à la fin de ce siècle ou au début du siècle suivant.

6 *Passion de saint Nicétas*, 214.19–21. La *Passion* des trois martyrs Tarachus, Probus et Andronicus dans *AASS Oct.* 5:566–84, retravaillée dans le ménologe de Syméon le Métaphraste dans PG 115:1068–80. Les trois saints disposent aussi dans une période plus tardive de deux établissements à Constantinople “ἐν τοῖς Ναυσοῦ καὶ ἐν τῇ Πηγῇ” (H. Delehaye, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi* [Bruxelles, 1902], col. 131–32) et leur église a été construite par le cubulaire Narsès au VI^e siècle; voir R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l’Empire byzantin*, v. 1, *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, t. 3, *Les églises et les monastères*, 2^e éd. (Paris, 1969), 408–9.

7 *Passion de saint Nicétas*, 214–215. D’après le synaxaire du Par. gr. 2485 du XII^e siècle (Delehaye, *Synaxarium*, col. 45.51–53) la

dépouille de saint Nicétas fut déposée avec celle du prophète Daniel dans la chapelle sous le vocable du saint qui se trouvait dans l’église de Saint-Romain à Constantinople. Sur l’église de Saint-Romain, voir Janin, *Géographie*, 448–49.

8 *AASS Oct.* 5:567–68; Syméon le Métaphraste, PG 115:168AB. La notice du synaxaire Medico-Laurentianus 787 du XI^e siècle (Delehaye, *Synaxarium*, col. 132.47–48), distingue l’origine romaine de Tarachus de la ville de Claudiopolis qu’il considère comme lieu de son service militaire.

9 Ce dédoublement est attesté pour la première fois dans un ménologe du IX^e siècle, le Par. gr. 63; Follieri, “Saba Goto,” 289–90 (édition des notices du Patmiacus 254 de la fin du X^e siècle et du Vat. gr. 1510 du XV^e siècle avec les variantes des synaxaires et les passages du calendrier poétique de Christophore de Mytilène). La plupart des synaxaires considèrent Sabas comme un Goth, mais ils lui attribuent un martyre différent, survenu à Rome à l’époque d’Aurélien, et une forme de mise à mort particulière (tortures et décapitation). Le texte du Patmiacus 254, en revanche, ne mentionne pas l’origine gothique de Sabas, il évite tout ancrage spatiotemporel précis et fait converger la façon dont a été mis à mort le saint avec celle de Sabas le Goth. Le *Synaxaire* de Constantinople (Delehaye, *Synaxaire*, col. 627, Sirmondianus du XII^e s.) adopte un texte proche de celui du Patmiacus 266 du X^e siècle (Follieri, “Saba Goto,” 273) où il est question du martyre de Sabas le Stratélate à Rome sous Aurélien.

ἀκμὴ λευκότης σώματος καὶ παρειῶν ἐρύθημα καὶ ἐν τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ πώγωνι οἰονεὶ χρυσίζουσαι τρίχες καὶ διαλάμπουσαι. Αἱ δὲ τῶν ὀφθαλμῶν βολαὶ τὸ βλοσυρὸν καὶ καταπληκτικὸν ἔχουσαι, τὸν ἄνδρα καὶ στρατιώτην ἄκρως ὑπέφαινον.”¹⁰

Ce dédoublement n'est pas unique dans l'hagiographie byzantine: l'exemple le plus connu est sans doute celui de saint Théodore, le saint militaire le plus populaire à Byzance, mais il existe des cas moins prestigieux tel celui d'André le soldat et d'André le Stratélate.¹¹ Il ne faut pas chercher, comme le font N. Oikonomidès et A. Kazhdan, de causes historiques précises derrière ce dédoublement. Il s'agirait plutôt d'une caractéristique inhérente à cette sorte de récits qui regroupe dans une seule figure tous les aspects de l'activité militaire. À son tour, Nicétas gagnera l'aura militaire dans ses représentations picturales.¹² Le cas de saint Serge, ami et compagnon de Bacchus, dont le culte est attesté à Édesse et dans toute la région voisine à la même époque, est un autre exemple de la cohabitation d'un soldat nordique avec un saint militaire.¹³ En effet, Serge, qui était un soldat d'origine probablement étrangère, sans que sa *Passion* soit explicite sur ce point, est représenté portant le collier caractéristique des soldats goths.¹⁴

10 Follieri, “Saba Goto,” 277–79; C. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition* (Aldershot, 2003), 239–41.

11 N. Oikonomidès, “Le dédoublement de saint Théodore et les villes d'Euchaïta et d'Euchaneia,” *AB* 104 (1986): 327–35 (sur Théodore); A. Kazhdan, “Saint Andrew the Stratelates and Andrew the Stratelates, the Scythian,” dans *Τὸ Ἑλληνικόν: Studies in Honor of Speros Vryonis Jr*, éd. M. Anastos et al. (New Rochelle, 1993), 1:145–52 (André). Pour d'autres exemples de transformation de saints non militaires en saints militaires, voir Follieri, “Saba Goto,” 276.

12 Sur le cas de Nicétas nous n'avons pas de traces de dédoublement dans les sources écrites grecques (le cas du martyr Nicétas, fils de l'empereur Maximien et sénateur, évoqué par Delehaye, “Saints de Thrace,” 286–87, semble assez différent), mais l'iconographie a tranché sur la question en le présentant comme un saint militaire; Walter, *Warrior Saints*, 231–33.

13 I. van den Gheyn, “Passio antiquior SS. Sergii et Bacchi graece nunc primum edita,” *AB* 14 (1895): 373–395. Voir aussi D. Woods, “The Emperor Julian and the Passion of Sergius and Bacchus,” *JEChrSt* 5 (1997): 335–367; E. Fowden, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran* (Berkeley, 1999), 8–27 (sur le texte, sa datation, et le culte du saint à Édesse).

14 Fowden, *Barbarian Plain*, 23–44; L. Milanovic, “Representations of Others in Early Christian and Byzantine Art,” *Athanasior* 20 (2002): 21–31, ici 23–24.

Le soldat goth et le discours sur la barbarie

Tandis que les martyrs goths sont présentés sous un jour élogieux, les Goths, en tant que groupe ethnique particulier, tombent en général dans un discrédit où se mêlent des préjugés sur leur barbarie et leur hérésie, voire sur leur adhésion à l'arianisme. On leur prête, en outre, un machisme propre aux soldats incultes et endurcis. Dans les récits des martyrs, la sainteté de Sabas et de Nicétas est régulièrement mise en contraste avec la barbarie de leur entourage d'origine. Dans la *Passion* de Sabas, les Goths sont présentés comme “une race tortueuse et perverse,” alors que dans la *Passion* prémétaphrastique de Nicétas, le qualificatif utilisé pour les Goths est celui de “barbares.”¹⁵

Du IV^e au VI^e siècle, plusieurs textes hagiographiques reproduisent une image du Goth condensant toutes les caractéristiques du barbare typique. Isidore de Pelouse (V^e siècle) met en avant l'inculture des Goths, et Dorothee de Gaza (VI^e siècle) leur attribue une irascibilité excessive et une tendance à vociférer.¹⁶ Leur hérésie, souvent dissimulée dans les *Passions* citées, est une preuve supplémentaire de leur profonde inculture. Seule la reconversion à l'orthodoxie suivie de la catéchèse appropriée peut rendre un Goth sympathique, tel Vikentios, ami et adepte de saint Syméon Stylite le Jeune. Il s'agit ici d'un cas particulier de Goth, car Vikentios était d'une “nature sans malice,” contrairement—laisse entendre le texte—à ses compatriotes.¹⁷ Mais c'est surtout l'image du soldat téméraire, violent et irrespectueux que le Goth représente par son comportement et il en devient la métaphore éloquente. Dans la *Vie* de Daniel Stylite, écrite au V^e siècle, le Goth illustre le comportement de toute la garde impériale: sûr de son pouvoir, il se moque du saint lorsque

15 *Passion de Sabas*, 216.30; *Passion de Nicétas*, 210.19–20; 211.5–6, 17–18, 20, 25.

16 Isidore de Pelouse, *Lettre* 1476.2–3, éd. P. Evieux, *Isidore de Péluse, Lettres (1414–1700)*, SC 454 (Paris, 2000), 134: “Γότθος ὁ ἀπαίδευτος—οὕτω γὰρ αὐτὸν καλεῖν θέμις”; *Vie de Dosithée* 11, éd. L. Regnault et J. de Préville, *Dorothee de Gaza, Œuvres spirituelles*, SC 92 (Paris, 2001), 142: Dosithée “παρὰ τὰς ἀρχὰς ὡς ἀπὸ συνηθείας ἐλάλει τραχυτέρως. Ὁ οὖν μακάριος, ὡς διασύρων αὐτόν, ἐν μιᾷ λέγει αὐτῷ. Βουκακράτου χρήζεις, Δοσίθεε. . . Μωρέ, ἐπειδὴ κράζεις ὥσπερ καὶ οἱ Γότθοι· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, ὅταν ἐκχολοῦνται, χολοῦσιν καὶ κράζουσιν· διὰ τοῦτο εἶπόν σοι· λαβὲ βουκακράτον, ὅτι καὶ σὺ ὡς Γότθος κράζεις.”

17 *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, ch. 226.1–5, éd. P. van den Ven, *La vie ancienne de s. Syméon Stylite le Jeune (521–592)*, SubsHag 32 (Bruxelles, 1962), 197 et 223.

celui-ci se présente devant la porte du palais à la tête d'une révolte populaire contre l'usurpateur monophysite Basiliscus (475–476), et lui adresse, dans un éclat de rire, des paroles ironiques et blessantes: "Voilà ce nouveau consul." La punition divine, qui consiste en la chute mortelle du Goth depuis le haut mur d'enceinte du palais, est immédiate et doit servir de leçon aux autres gardes, tout aussi impertinents que lui.¹⁸

L'invasion des Goths dans l'Empire d'Occident et leur présence grandissante dans l'Empire d'Orient en tant que soldats, ainsi que leur implication dans les luttes politiques et dynastiques intérieures pendant la période qui commence au IV^e et ne s'achève qu'au VI^e siècle après les victoires de Justinien, ne font qu'accroître les préjugés à leur encontre. Image du soldat, les Goths sont instrumentalisés par les auteurs romains qui décrivent cette période.¹⁹ Attitudes amicales ou hostiles, approbation ou réprobation, les textes transmettent une seule perception du Goth: celle d'un guerrier dont le comportement se rapporte à un certain éthos militaire, se résumant le plus souvent à la manifestation d'une virilité non soumise à des contraintes culturelles, à savoir une virilité barbare. Pour ne se limiter qu'à un seul auteur païen, Eunape, qui n'avait pas une vision chrétienne du monde, les Goths exemplifiaient le barbare du nord et étaient assimilés aux Scythes d'Hérodote. Ainsi, selon lui, ces nouveaux "Scythes," arrivés comme alliés de l'empereur Valens, "étaient hautains, dédaigneux envers tout ce qu'ils voyaient, honteusement licencieux, arrogants et coléreux envers tous," "les puissants de la cour romaine se moquaient de leur attitude militaire et de leur engouement pour la guerre en soulignant leur manque de tout sens politique," "ils [les Goths] démontraient leur barbarie par leur manque de

respect envers les accords" et "faisaient tout pour comploter contre les Romains." Il n'était pas jusqu'à leur apparence physique *bodybuildée* qui ne reflétât leur entraînement militaire et ne provoquât la surprise et la moquerie des Romains civilisés: "Ils étaient extrêmement grands, avec un corps très lourd pour leurs pieds et bien serré au niveau de la ceinture; ils rappelaient ainsi les insectes comme Aristote les a définis."²⁰

Le soldat goth parmi les eunuques et les femmes

Dans l'historiographie de cette période, les Goths sont présentés comme les ennemis irréductibles des puissants eunuques de la cour constantinopolitaine. Eunape, qui affiche une attitude anti-eunuque, ne dénonce pas le machisme des Goths auquel il s'identifie de plein gré.²¹ Agathias en revanche, dont l'attitude envers les eunuques est plus modérée, porte une critique indirecte contre ce machisme militaire. Dans son *Histoire*, les Goths se voient accusés de pusillanimité par les Alémanes d'avoir peur d'"un petit homme, confiné dans la maison, qui vit dans l'ombre et dans le faste et qui se situe très loin de l'apparence masculine," autrement dit le stratège Narsès qui les avait vaincus à plusieurs reprises.²² Il s'agit ici d'un renversement de leur rhétorique virile et de la démonstration que celle-ci n'était qu'une fanfaronnade inutile. Ce qu'il est important de noter est que cette critique est placée par Agathias dans la bouche non pas des Romains victorieux, mais de barbares qui partageaient la même origine géographique

18 *Vie de Daniel Stylite* ch. 75, dans H. Delehay, *Les saints stylites*, SubsHag 14 (Bruxelles, 1923), 73; *Vie métaphrastique*, *ibid.*, ch. 45.140.

19 Pour les faits historiques de cette période, cf. E. Demougeot, *La formation de l'Europe et les invasions barbares: De l'avènement de Dioclétien au début du VI^e siècle* (Paris, 1979); S. Teillet, *Des Goths à la nation gothique: Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VI^e siècle* (Paris, 1984); H. Wolfram, *History of the Goths* (Berkeley et Los Angeles, 1988); P. Heather, *Goths and Romans*, 332–489 (Oxford, 1991) et *The Goths* (Oxford, 1996); T. Burns, *Barbarians within the Gates of Rome: A Study of Roman Military Policy and the Barbarians*, ca. 375–425 (Bloomington, 1994); W. Pohl, *Die Völkerwanderung: Eroberung und Integration* (Stuttgart, 2002); A. Barbero, *Barbari, immigrati, profughi, deportati nell'impero romano* (Laterza, 2006).

20 Eunape, *Histoire* 37.4–7, 42.24–26, 42.43–44, 59.9–10, et 37.12–14, éd. R. Blockley, *The Fragmentary Classicizing Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, v. 2, *Text, Translation and Historiographical Notes* (Liverpool, 1983), 52, 60, 62, et 86. En Occident, pour les raisons historiques connues, un discours positif se développe à propos des Goths; Teillet, *Des Goths*, 110–60 (chez Orose), 281–303 (chez Cassiodore), 305–34 (chez Jordanès).

21 Voir A. Cameron et J. Long, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius* (Berkeley, 1993); J. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops: Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom* (Oxford, 1990), 96–110: la carrière d'Eutropius et ses rapports ambigus avec les Goths de l'armée. Sur les invectives du poète Claudien contre Eutropius, voir J. Long, *Claudian's In Eutropium or, How, When, and Why to Slander a Eunuch* (Londres, 1996); F. Garambois-Vasquez, *Les invectives de Claudien: Une poétique de la violence* (Bruxelles, 2007).

22 Agathias, *Histoire* 1.7.8–9, éd. R. Keydell, *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, CFHB 2 (Berlin, 1967), 19; traduction française: P. Maraval, *Agathias Histoires: Guerres et malheurs du temps sous Justinien* (Paris, 2007), 49.

et les mêmes caractéristiques que les Goths. L'attitude d'Agathias peut être interprétée de deux façons: soit il entendait par là critiquer les eunuques de son époque sans pourtant blesser Narsès et il prêtait alors aux Alémanis sa propre voix, soit il avait honte d'assumer pour le compte de ses concitoyens un machisme qui aurait pu les choquer. *Souda*, une encyclopédie du X^e siècle, reprit l'expression d'Agathias et lui attribua une dimension proverbiale (*alpha* 2158).

Le machisme militaire des Goths, considéré comme une force opposée aux eunuques, se manifeste dans la façon dont ils traitent les femmes. Un passage tiré d'un récit du VI^e siècle sur l'abbé Daniel de Scète serait un indice en ce sens. Durant sa visite à un monastère de femmes en Égypte, Daniel constate que les moniales ne réagissent pas et qu'elles "se tiennent comme des pierres inanimées." Il dit alors à son élève qu'il est prêt à se comporter comme un Goth, son intention étant probablement de terroriser les moniales pour qu'elles brisent leur serment de silence.²³

L'ensemble "barbarie, inculture et machisme de soldat" des Goths, qui s'oppose à la romanité et à ses valeurs positives, est bien illustré par un récit historiographique dont le message moral et la pluralité de ses niveaux de lecture lui ont valu d'être repris par la *Souda*. Il s'agit d'une histoire, rapportée par Procope, sur la reine gothe Amalassountha et sur l'éducation de son fils Atalaric.

Toute à son désir de "civiliser" et de "faire un Romain" de son fils, Amalassountha obligea celui-ci à suivre une éducation assurée par les vieillards et sages goths. Habitué à se comporter avec "plus de barbarie" (*βαρβαρικώτερον*) envers les sujets de la reine, les soldats considérèrent cette démarche comme une menace envers leurs coutumes ancestrales et réagirent violemment en invoquant que "les lettres sont très éloignées de la bravoure et l'éducation fournie par les vieillards conduit le plus souvent à la lâcheté et à l'humilité; celui qui veut entreprendre un exploit et gagner la gloire doit être exempt de la peur des enseignants et apprendre à manier les armes." Ils appuyaient leurs arguments

sur l'exemple de Theuderic, père d'Atalaric et époux d'Amalassountha, qui, malgré son inculture, conquiert plusieurs pays et interdisait aux jeunes Goths de s'éduquer. Ils proposèrent donc que l'enfant suive la "coutume barbare" (*βάρβαρον νόμον*) et qu'il grandisse et atteigne la vertu militaire en fréquentant les jeunes de son âge. Apeurée, Amalassountha accepta la demande de ses soldats. Son fils, suivant alors les coutumes traditionnelles de sa nation, devint "ivrogne et coureur de femmes" (*ἐξ τε μέθην καὶ γυναικῶν μίξεις*).²⁴ En effet, l'éducation gothe paraît confirmer le préjugé qui pèse sur le Goth typique et sert à brosser son portrait dans la plupart de ses représentations littéraires. Procope souligne ici "l'impossibilité ou l'*atopie* de faire confluer sur la figure d'un chef goth la masculinité barbare et l'éducation romaine."²⁵

Du coureur et séducteur au violeur de femmes, la distance est courte et mal définie dans les textes byzantins. L'inclination immodérée des Goths pour le commerce sexuel les rend capables de toutes sortes d'inconduites afin d'assouvir leurs pulsions sexuelles. De l'image du violeur goth, nous disposons d'un *exemplum* hagiographique et d'un récit historiographique. Chacune des élaborations de cette thématique réserve cependant au scénario de base une conclusion différente, de piété et de repentir dans le récit hagiographique, de punition disciplinaire dans le contexte militaire du récit historiographique. Évoquant la chute de Rome aux mains d'Alaric en 410, Sozomène cite l'histoire d'une femme romaine très belle et d'un jeune soldat barbare qui "fut séduit par sa beauté et la tirait pour s'unir à elle. Comme elle résistait et voulait de toutes ses forces s'opposer à subir un outrage, il dégaina son épée et menaça de la tuer; mais, voulant la ménager,

23 Daniel de Scète, *De virgine ebria*, éd. B. Dahlman, *Saint Daniel of Sketis: A Group of Hagiographic Texts edited with Introduction, Translation and Commentary* (Uppsala, 2007), no. 5, 140–46. La référence à la p. 142.51–52: "εἰπὲ τῷ μαθητῇ μου ὅτι ὡς Γότθος μοι ἐπέχεται." L'interprétation du passage est problématique. Dahlman fait la traduction suivante: "tell my disciple that he (the devil) is attacking me like a Goth."

24 Procope, *Guerres Gothiques* 1.2.6–18, éd. J. Haury et G. Wirth, *Procopii Caesariensis Opera omnia*, v. 2, *De Bellis V–VIII* (Leipzig, 1963), 10–13 = *Souda*, *alpha* 1474. Sur l'interprétation de cet épisode dans la trame de la narration de Procope, voir A. Kaldellis, *Procopius of Caesarea: Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity* (Philadelphia, 2004), 107–9. Pour G. Dagron, "Une lecture de Cassiodore-Jordanès: Les Goths de Scandza à Ravenne," *Annales: Histoire, Sciences Sociales* 26, no. 2 (1971): 290–305, ici 292, la réaction des soldats est une manifestation du "nationalisme goth" face à Amalassountha qui était très favorable aux Romains.

25 Kaldellis, *Procopius*, 108. Sur une autre lecture de cet épisode voir G. Halsall, "Funny Foreigners: Laughing with the Barbarians in Late Antiquity," dans *Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, éd. G. Halsall (Cambridge et New York, 2004), 89–113.

car il était ravi d'amour, la blessa superficiellement à la gorge. Ruisselante de sang, elle tendit le cou au glaive, considérant qu'il lui valait mieux mourir dans la chasteté que vivre en ayant subi les atteintes d'un autre homme. Le barbare avait beau lutter et se montrer plus redoutable dans son assaut, il n'obtint rien de plus.²⁶ Le soldat finit par admirer la vertu de la femme, la conduisit à la basilique de Saint-Pierre et paya pour son entretien. La conclusion heureuse de l'affaire et le fait que le soldat ne soit pas explicitement désigné comme "Goth" indiquent que le but de Sozomène était d'offrir à ses lecteurs une histoire utile à l'âme, dans laquelle la vertu féminine romaine peut même vaincre la violence sexuelle d'un soldat barbare.

Le parallèle historiographique de ce scénario est datable du VI^e siècle et vient de Procope. Dans les *Guerres*, il raconte l'histoire d'un Romain de Calabre qui porta plainte devant le roi des Goths, Totila, contre un soldat de sa garde personnelle qui aurait "forcé sa fille, qui était vierge, à un acte sexuel sans consentement." Le roi fit emprisonner ce soldat qui ne put nier les faits. Ses camarades réagirent, par peur (*δείσαντες*) nous dit Procope, car l'accusé était un homme diligent et expérimenté dans la guerre; ils demandèrent donc son acquittement. Fondant sa décision sur une maxime d'ordre militaire, Totila leur répondit qu' "il n'est pas possible, pas du tout possible, qu'un homme injuste et un violeur puisse exceller dans les combats; la fortune de la guerre est régie par le comportement de chacun." La décision fut sans appel: mort pour le soldat coupable et dédommagement pécuniaire pour la victime.²⁷ Cette banale histoire de guerre est pour Procope l'occasion de faire la morale à ses lecteurs en exaltant le sentiment de la justice et l'éthos militaire d'un des adversaires les plus redoutables des Romains en Italie.²⁸ À l'encontre de l'histoire d'Amalassountha

et de son fils, consignée par Procope, dans laquelle le but profond qui motive les Goths à être soldat est de se comporter comme de vrais barbares et de miner le contact culturel avec les Romains, Totila souligne, lui, ce qu'est l'essence du soldat, à savoir l'observance stricte d'un code de comportement militaire censé assurer la victoire. S'il y a contradiction de la part de Procope en ce qui concerne son attitude envers l'éducation militaire des Goths, celle-ci n'est qu'apparente. Comme tous les Byzantins, Procope méprise la soldatesque gothe, ses agissements et son machisme, mais il exalte l'esprit militaire fondé sur la modération des excès et sur la justice qui assure l'avantage moral de l'armée. Le portrait héroïque de Totila ne doit être lu que par opposition aux faiblesses stratégiques des Romains. Quoi qu'il en soit, les Goths exemplifient les misères et les grandeurs du soldat et conditionnent les attitudes romaines sur la question. Tirée de son contexte initial, l'histoire de Totila fut apparemment appréciée pour sa portée morale et figura au X^e siècle dans le florilège *De sententiis*, attribué au cercle de Constantin Porphyrogénète.²⁹

Une fois vaincus par les armées de Justinien, et dans un soulagement non dissimulé, les redoutables soldats goths, cauchemar des Romains, deviennent l'exemple même de l'arrogance défaite dans les proverbes grecs du VI^e siècle. Discourant sur le développement, la croissance et la corruption des corps, Jean Philopon rappelle à ses lecteurs le dicton "τὰ πρὸς ἐσχάτην Γότθου πεποίηκεν (= à la fin, on partagea le sort d'un Goth)," employé pour parler d'une personne ayant eu une fin malheureuse.³⁰ Ce proverbe était probablement un commentaire sur l'actualité des guerres gothiques de Justinien et concernait l'insolence

26 Sozomène, *Histoire Ecclésiastique* 9.10 (p. 424–25). L'histoire fut reprise au XIV^e siècle par Nicéphore Xanthopoulos dans son *Histoire Ecclésiastique*; PG 146:1045BC.

27 Procope, *Guerres Gothiques* 3.8.12–25 = 330–38. Voir aussi, Kaldellis, *Procopius*, 199.

28 Procope, *Guerres Persiques*, 2.11.36–38, éd. J. Haury et G. Wirth, *Procopii Caesariensis Opera omnia*, v. 1, *De Bellis I–IV* (Leipzig, 1962), 203.16–26, transmet une novelette similaire à propos de Chosroès, le roi des Perses. Le récit dévoile la stratégie que l'auteur adopte pour présenter l'Empire encerclé et menacé par des puissances qui respectent l'*ethos* militaire, *ethos* absent chez les troupes impériales de Justinien. Selon ce récit, un habitant d'Apamée se présente à

Chosroès pour accuser un soldat perse d'avoir violé sa fille vierge. Chosroès, courroucé, ordonne l'empalement du coupable, décision qui provoque une réaction de la population (*ἄγος*). Chosroès feint d'accepter la demande de clémence, mais finalement empale le soldat perse. Le scénario est identique, mais Chosroès n'est pas gratifié par l'auteur d'un discours qui aurait contribué à faire de lui un portrait héroïque, comme dans le cas de Totila.

29 *De sententiis*, ex Procopio 67, éd. U. Boissevain, *Excerpta de Sententiis* (Berlin, 1906), 49–51.

30 *Joannis Philoponi in Aristotelis meteorologicorum librum primum commentarium*, éd. M. Hayduck, dans *Commentaria in Aristotelem Graeca*, v. 14.1 (Berlin, 1901), 126.10–11.

militaire des Goths qui, malgré la force qu'ils démontraient, finirent par subir une défaite peu glorieuse.³¹

La confrontation entre soldat violeur et femme romaine revêt plusieurs formes et est reproduite dans d'autres récits, avec des éléments constants—le protagoniste barbare est toujours un homme du nord et la victime une femme romaine—et des éléments qui changent suivant les circonstances, l'équilibre des forces et la finalité du récit. Nous retrouvons ce scénario dans un épisode situé durant les premières années du règne de Michel IV le Paphlagonien (1034–1041), et narré par Skylitzès dans un récit qui accumule des prodiges témoignant du malaise dans lequel était plongé l'Empire. L'historiette parle d'un soldat varangue campé en Thrace, qui, "rencontrant une femme du pays en un lieu désert, s'en prit à sa vertu. Comme la persuasion n'y suffisait pas, il eut recours à la violence mais la femme, ayant arraché sa dague à ce barbare, l'en frappa au cœur si bien qu'il mourut sur-le-champ. L'affaire s'étant ébruitée dans la région, les autres Varangues, assemblés, couronnèrent la femme à laquelle ils donnèrent toute la fortune de son violeur; quant à celui-ci, ils le jetèrent là sans sépulture, comme on fait pour les criminels." Skylitzès reproduit ici le scénario de base et exalte la discipline militaire des soldats nordiques capables de punir de manière exemplaire l'inconduite d'un des leurs.³²

Dans le cas de l'histoire rapportée par un hagiographe du XIV^e siècle, les faits prennent une tout autre tournure. Ici, un barbare "scythe" rencontre sur son chemin une femme solitaire.³³ Il pense la convaincre d'accepter un rapport sexuel consenti, sinon à la violer

(p. 442: ἀνάγκη πρὸς ὕβριν ἐκμανῆναι τῆς φύσεως) puis la dérober. En bonne chrétienne et digne romaine, la femme refuse ses avances. L'homme l'attaque alors, "en ayant confiance en sa nature d'homme et en sa force corporelle, car il était un jeune homme" (p. 443: θαρρῶν τῇ φύσει, ἀνὴρ γάρ, θαρρῶν τῇ ῥώμῃ, σφριγῶν γάρ), à tel point que la femme finit par tourner son espoir vers Dieu, l'allié le plus fidèle des Byzantins, contre-attaque "en rejetant la maladie et la faiblesse féminine et en se transformant en homme brave" (p. 444: ὥσπερ εἰς ἄνδρα γενναῖον μεταβαλοῦσα καὶ τὸ ἀσθενὲς ἀποτιναξαμένη τῆς νόσου καὶ τῆς φύσεως) et gagne la partie en ayant sauvé son honneur. L'auteur construit savamment un renversement total des rôles sexuels, donnant qualité d'Amazone intrépide à la femme et de "lâche et androgyne ou mieux une demi-femme" à l'homme.³⁴ En réalité, le renversement est aussi d'ordre politique. L'État romain, malade et faible, dans une situation efféminée, peut et doit réagir efficacement contre les barbares du Nord qui, bien que "forts" en apparence, ne sont en fin de compte que des *androgynes*, tel le Goth de notre récit, incapable de tenir tête à ses pulsions et ne sachant pas se comporter en homme correct. L'homme qui agit comme une sorte d'épouvantail pour les femmes et méprise les eunuques se conduit comme un lâche androgyne. La rhétorique machiste des barbares menaçant la romanité s'avère dans la pratique lâcheté profonde, vanité insupportable et cruauté sans limites.

Les femmes barbares

Les femmes gothes n'apparaissent presque jamais dans les récits hagiographiques de cette période, bien qu'elles soient de temps à autre citées dans les textes historiques. Beaucoup mieux traitées par les auteurs byzantins que les hommes de leur race, elles partagent néanmoins avec eux la même *hybris* envers la nature. Se comportant en hommes, ne respectant pas leur vraie nature féminine, elles soulignent ainsi, implicitement ou explicitement,

31 Voir aussi une explication analogue avancée par Ménandre, *Histoire* fr. 7.6, éd. R. Blockley, *The History of Menander the Guardsman* (Liverpool, 1985): "ὅτι οἱ Γότθοι παντελῶς ὑπὸ Ῥωμαίων ἡττήθησαν. Καὶ ἐγωγε τὰ τοιάδε ἄγαμαι οὐδαμῶς· χρόνῳ δὲ συμμεταμορφοῦσθαι πέφυκε τὰ ἀνθρώπεια, εὐροις τε σχεδὸν ἅπασαν ἱστορίαν τῶν τοιῶνδε χαλεπῶν ἀνάπλεων, γένη τε μέγιστα καὶ πόλεις νῦν μὲν ἐς ἄγαν εὐημερήσαντα, νῦν δὲ ἐς τὸ μὴ εἶναι κατολησθήσαντα παντελῶς."

32 Skylitzès, *Histoire*, éd. I. Thurn, *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum* (Berlin et New York, 1973), 394; tr. française annotée, B. Flusin et J.-C. Cheynet, *Jean Skylitzès, Empereurs de Constantinople* (Paris, 2003), 326–27.

33 *Vie de saint Aninas* par Théodore Yrtakinos, éd. Boissonnade, *Anecdota Graeca* (Paris, 1830), 2:409–53, ici 442: "βάρβαρος ἐντυγχάνει δεινὸς ἰδεῖν, δεινὸς εἰπεῖν, τὴν γνώμην, τὸ σχῆμα, τὸ βᾶδισμα, τὰλλα οἷς ἂν ἄγιος χαρακτηρίζοιτο βάρβαρος. Ταύρους καὶ Σκύθας νομάδας βαρβάρων ὠμοτάτους ἀνέγνωμεν καὶ τοσοῦτον ὥστε

κ' ἀντ' ἐκπωμαίων ἀνθρωπικοῖς κεχρησθαι κρανίοις, τοὺς παριόντας ἱερείων ἀποσφάττοντας δίκην."

34 *Vie de saint Aninas*, 444: "ὁ παλαμναῖος δ' ἐκεῖνος, θρασυδείλος καὶ ἀνδρόγυνος, εἰπεῖν δὲ μᾶλλον, ἡμίγυνος τε καὶ ἐμπαιζόμενος." L'auteur considère le terme ἡμίγυνος (moitié-femme) plus insultant que celui ἀνδρόγυνος (homme-femme), car le deuxième terme place une personne dans une catégorie intermédiaire entre hommes et femmes, alors que le premier la place dans une position inférieure à celle des femmes.

l’incapacité de leurs conjoints à les dompter.³⁵ Elles sont un miroir dans lequel se reflètent non seulement leur propre caractère barbare, mais aussi l’imposture sexuelle de leurs époux.

La présence probable d’une femme nordique dans un récit hagiographique peut être détectée dans la *Vie* de sainte Eupraxie, datée du V^e siècle.³⁶ Eupraxie, la descendante d’une noble famille constantinopolitaine apparentée à l’empereur Théodose le Grand, vivait son ascèse dans un monastère éloigné en Égypte, après avoir fui un mariage arrangé par l’empereur en personne. Hormis des attaques continues du Diable, la sainte devait traiter avec une esclave affranchie (ἀπόδουλον, corr. ἀπὸ δούλων), du nom éloquent de Germana (Γερμάνα). Dévorée de jalousie, cette esclave accusa dans un premier temps Eupraxie de suivre une ascèse rigoureuse à la seule fin d’accéder au poste d’abbesse. La réprimande que l’hégoumène administra à Germana (ἀλλοτρία ὑπάρχεις τῆς ἀδελφότητος, ἀναξία ὑπάρχεις τῶν μυστηρίων τῆς λειτουργίας καὶ τῆς τῶν ἀδελφῶν συνεστιάσεως) et l’intervention de la sainte apaisèrent momentanément la situation (col. 731), jusqu’à une nouvelle tentative de l’esclave, amenée cette fois au sujet d’une femme folle qui ne se laissait nourrir que par Eupraxie. Rongée par l’envie (νηττομένη ὑπὸ τοῦ φθόνου), Germana s’approcha de la folle qui se jeta sur

elle, lui arracha ses vêtements et se mit à la mordre. L’arrivée précipitée de la sainte sauva l’insolente esclave et ainsi s’acheva le rôle de la méchante et jalouse étrangère qui put enfin disparaître de la scène (col. 733). Une lecture de ce texte par Paolo Odorico inscrit cette histoire dans le contexte du conflit entre Jean Chrysostome et l’impératrice Eudoxie, et de l’affaire de la veuve Olympias.³⁷ D’après lui, le nom de Germana évoque une situation beaucoup plus précise que celle que le texte lui-même laisse paraître, et renvoie à la présence menaçante des Goths à Constantinople tout en confirmant un stéréotype sur les femmes du nord: leur envie et leur jalousie. De plus, la profusion de noms féminins dont le premier composant est “εὐ-” indique une tendance impériale de l’époque—*Eudoxie*, épouse de Théodose le Grand, ou encore *Eudocie*, celle de Théodose II—reprise par l’hagiographie: *Eupraxie* et aussi *Euphémie* dans le récit du *Miracle*, dont nous parlerons par la suite; cette dernière portant aussi le nom de la grande martyre homonyme de Constantinople dont le culte s’est popularisé à cette époque.³⁸

Le nom Euphémie est aussi celui porté par une des protagonistes dans un des récits attribués à Anastase le Sinaïte ayant pour sujet les mauvais traitements infligés à une femme chrétienne par une femme étrangère et barbare, en l’occurrence une Sarrasine. La scène se déroule dans une Damas islamique. Dans ce texte, Euphémie est une esclave chrétienne âgée qui se voit sévèrement punie chaque fois qu’elle se rend à l’Église voisine de Saint-Cyprien pour y recevoir la communion. Les sévices continuent jusqu’au jour où un homme, un chrétien pauvre, emploie toutes sortes de machinations pour trouver l’argent nécessaire à sa libération, et la garde auprès de lui “comme protectrice et intermédiaire auprès du Dieu pour son salut dans le pays des vivants.”³⁹ Malgré des différences

35 Prototype des femmes martiales, objet d’admiration et/ou de mépris, selon le cas et les circonstances, identifiées par Jordanès aux Amazones (*Iordanis De origine actibusque Getarum* 7.49–52 et 8.56–57, éd. F. Giunta et A. Grillone [Rome, 1991], 22–24 et 26; voir aussi Dagron, “Une lecture de Cassiodore-Jordanès,” 301), gardiennes de l’honneur de leurs maris, selon Procope (*Guerres Gothiques* 2.29.34, éd. Haury et Wirth, 2:287.15–20 = *De sententiis*, ex Procopio 61, éd. Boissevain, 48–49) ou braves représentantes de leur peuple, comme Amalassountha qui “εἰς ἄγαν τὸ ἀρρενωπὸν ἐνδεικνυμένη” (Procope, *Guerres Gothiques* 1.2.5 = 13.6), femmes libres à chevaucher et de fuir avec leurs amants, selon Malalas (*Ioannis Malalae Chronographia*, éd. I. Thurn [Berlin et New York, 2000], 294–95), les femmes gothes impressionnent les historiens romains. Ces images sont interchangeables pour toutes les femmes nordiques. Ainsi, selon Philostorgios (*Histoire Ecclésiastique* 11.6 = 136.3–5) la femme franque de l’empereur Arcadius “ne partageait pas la mollesse (νῶθειαν) de son mari, mais il existait en elle une grande témérité barbare (βαρβαρικὸν θράσος).”

36 Les seuls textes édités sur cette sainte assez populaire à Byzance, dans *AASS Mars* 2:727–35 et V. Latyšev, *Menologii Anonymi Byzantini saeculi X que supersunt*, 2 v. (éd. revue F. Winkelmann) (Leipzig, 1970), 2:210–14. Voir aussi la version métaphrastique de Jean Zonaras, dans E. Katsogianni, “Τα αἰγολογικά ἔργα του Ἰωάννη Ζωναρά” (thèse de doctorat, Thessalonique, 2008), 639–56.

37 P. Odorico, “Ideologia religiosa e contestazione politica in un’opera agiografica tardoantica,” *Ricerche di storia sociale e religiosa* 15–16 (1979): 60–75.

38 Sur les impératrices de cette période, voir en général, K. Holum, *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity* (Berkeley et Los Angeles, 1982), 48–78 (pour Eudoxie) et 112–46 (pour Eudocie). Tout le dossier concernant sainte Euphémie, dans F. Halkin, *Euphémie de Chalcédoine: Légendes byzantines*, SubsHag 41 (Bruxelles, 1965).

39 S. Heid, “Die C-Reihe erbaulicher Erzählungen des Anastasios vom Sinai in Codex Vaticanus Graecus 2592,” *OCP* 74 (2008): 71–114, ici 100–102.

substantielles, l'histoire d'Anastase et de celle du *Miracle* contribuent à créer une problématique commune de la femme prisonnière et maltraitée par sa maîtresse étrangère.

Euphémie et le Goth

Le récit

Les différents textes que nous avons parcourus, et qui construisent l'image du Goth, assurent un cadre propice à la création et à la vulgarisation d'une histoire devenue très populaire à Byzance. Le *Miracle des saints confesseurs Gourias, Samonas et Abibos* raconte l'histoire d'un soldat goth, "méchant et qui ne ressentait aucune peur de Dieu," qui, en 395/96, participe aux côtés de l'armée romaine à une expédition contre les Huns.⁴⁰ La scène se déroule à Edesse.⁴¹ Le Goth est

hébergé chez une veuve, du nom de Sophie, et tombe éperdument amoureux d'Euphémie, la fille de cette dernière: "τοσοῦτον τοῦ ταύτης ἔρωτος ἔσχεν ἐν ἑαυτῷ τὸ πάθος, ὥστε τρωθῆναι τὴν ψυχὴν τῇ ταύτης ἐπιθυμίᾳ καὶ μὴδὲν ἕτερον κατὰ διάνοιαν μελετᾶν πλὴν τοῦ ὅπως ἐκγένηται τὸ τῆς ἐπιθυμίας αὐτοῦ εἰς ἔργον ἀγαγεῖν" (*Miracle* 152.7–10). Tous les moyens sont bons pour tenter d'infléchir la résistance de la mère, qui ne se laisse convaincre ni par les flatteries ni par les menaces de cet "homme barbare," jusqu'à ce que le Goth donne des gages sérieux de la sincérité de ses sentiments et après qu'elle eut demandé l'aide de Dieu. Le mariage est contracté suivant la loi romaine (156.13: προικῶν συμβολαίων ἔγγραφα) et le couple coule des jours heureux, bientôt interrompus par la victoire des Romains, la fuite des ennemis et, pour finir, le retrait de l'armée de la ville d'Édesse. Le Goth est obligé d'emmener avec lui sa femme déjà enceinte, mais la mère de celle-ci ne donne son consentement qu'après un serment solennel fait par le Goth sur le tombeau des trois martyrs d'Édesse, Gourias, Samonas et Abibos, qu'il veillera au bonheur de son épouse. Ce serment deviendra, comme nous le verrons par la suite, le moteur du dénouement. Le couple se dirige alors vers le pays d'origine du Goth, géographiquement indéfini (160.11–13: τῶν τόπων ἐξ ὧν περὶ ὁ ἀνὴρ ὠρμᾶτο; 180.14 et 184.9, où il s'agit de "τῇ Γοθίᾳ χώρᾳ"), mais avant leur arrivée celui-ci révèle à Euphémie qu'il a déjà femme et enfants. Il la menace, la travestit en esclave (p. 160.22–23: σχῆμα δὲ δουλικὸν αὐτῇ περιέθηκεν) et, telle une nouvelle Cassandre, l'offre en cadeau à sa femme, gothe elle aussi et appartenant à l'aristocratie locale.⁴²

Rongée par les soupçons et dévorée de jalousie (166.2–3 et 19: ζηλοτυπίας πάθος ἐν τῇ καρδίᾳ δεξαμένη καὶ πληγεῖσα τὴν ψυχὴν et τὰ τῆς ζηλοτυπίας ἐν ἑαυτῇ περιφέρουσα), la femme du Goth traite Euphémie durement et l'accable de lourds travaux. Ignorante de la langue des Goths, Euphémie ne peut ni comprendre

40 L'édition de tout le dossier (le martyre des trois saints et les nombreuses versions du *Miracle*) dans O. von Gebhardt et E. von Dobschütz, *Die Akten der edessischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos* (Leipzig, 1911). Le texte des versions prémétaphrastique et métaphrastique du miracle dans p. 148–99 (dorénavant, Gebhardt et Dobschütz, pour l'introduction, *Miracle*, pour le texte prémétaphrastique, *Miracle métaphrastique*, pour le texte du Métaphraste, contenu aussi dans PG 116:127–62). La version syriaque du *Miracle*, dans F. Burkitt, *Euphemia and the Goth with the Acts of Martyrdom of the Confessors of Edessa* (Oxford, 1913) (dorénavant, Burkitt, pour l'introduction, *Miracle syriaque* pour la traduction du texte). L'"allure mélodramatique" du récit a été signalée pour la première fois par E. Le Blant, "Histoire d'un soldat goth et d'une jeune fille d'Édesse," *CRAI* 25, no 4 (1881): 370–77. La première discussion détaillée de la version syriaque du *Miracle*, dans S. Ashbrook Harvey, "Sacred Bonding: Mothers and Daughters in Early Syriac Hagiography," *JChSt* 4, no. 1 (1996): 27–56; cf. aussi L. Geisiger, "Saints populaires d'Édesse" et J.-N. Saint Laurent, "Images de femmes dans l'hagiographie syriaque," tous les deux dans *Études Syriennes* 9, *L'hagiographie syriaque*, éd. A. Binggeli (Paris, 2012). Sur l'histoire des Huns, voir en général J. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns: Studies in their History and Culture* (Berkeley, 1973). Sur les attitudes des historiens romains de l'époque envers les Huns, voir Rohrbacher, *Historians*, 225–28. Sur les sources concernant les attaques des Huns, voir aussi G. Greatrex et S. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars*, v. 2, *AD 363–630* (Londres et New York, 2002), 17–19.

41 Sur la ville et son histoire, voir J. Segal, *Edessa: "The Blessed City"* (Oxford, 1970); P. Wood, *'We have no King but Christ': Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400–585)* (Oxford, 2010), 76–81; C. MacEvitt, *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance* (Philadelphia, 2008). Une description élogieuse de la ville d'Édesse dans Procope, *Les Édifices* 2.7, éd. J. Haury et G. Wirth, *Procopii Caesariensis Opera*

Omnia, v. 4, *De Aedificiis* (Leipzig, 1964), 66–68. Pour une datation des constructions de Justinien à Édesse, voir A. Palmer, "Procopius and Edessa," *Antiquité Tardive* 8 (2000): 127–36.

42 Sur les réminiscences des mythes classiques que contient cet épisode, voir Gebhardt et Dobschütz, *Akten*, l–lii; sur les parallèles bibliques, voir Ashbrook Harvey, "Sacred Bonding," 38 n. 46. Le mythe du rossignol (ἀηδών) transmis par Antoninus Liberalis dans ses *Métamorphoses*, par exemple, présente des éléments communs avec notre histoire; *Antoninus Liberalis, Les Métamorphoses*, éd. M. Papathomopoulos (Paris, 1968), histoire no. XI.

ni répondre à sa maîtresse (166.22–168.2: πάντων δὲ χεῖρον ἦν τῇ κόρῃ τὸ μὴ εἰδέναι τὴν κυρίαν λαλεῖν μηδὲ καταπεῖθιν αὐτήν). La situation s’aggrave lorsqu’Euphémie met au monde un garçon, car l’enfant ressemble beaucoup à son père (168.7–8: ἔτεκεν ἡ κόρη παιδίον ἄρρεν χαρακτῆρα φέρων ἀπαραλλάκτως προσοικότα τῷ Γότῳ). Malgré les protestations mensongères de son mari, la femme du Goth affronte la vérité blessante de son infidélité, une vérité qui l’affolle (168.9: ἀνεδέξατο μανίαν). Le drame évolue lorsque cette femme jalouse empoisonne l’enfant, et lorsqu’elle est empoisonnée à son tour par la mère désespérée lors d’une fête familiale, Euphémie ayant utilisé le venin qu’elle avait auparavant recueilli de la bouche de son garçon mort (172.1–19).

Accusée du meurtre, Euphémie est enfermée dans le tombeau de la femme du Goth. Les ferventes prières qu’elle adresse aux trois saints d’Édesse lui procurent une vision en même temps que son transfert miraculeux du tombeau de son supplice vers l’église des martyrs à Édesse. Le lendemain, lors de son réveil dans l’église, Euphémie aperçoit devant elle les trois martyrs qui lui disent être quittes envers elle des obligations auxquelles les liait le serment fait en leur nom (178.19–20: ἰδοὺ τὰ τῆς ἡμετέρας ἐγγύης πεπλήρωνται πρὸς σέ). Un prêtre recueille alors le témoignage d’Euphémie et avertit sa mère. Ce prêtre a déjà été cité dans l’introduction du *Miracle* (148.2–26) en tant que “πρεσβύτερος τῆς εἰρημένης πόλεως ὑπάρχων” et par la suite (180.21 et 182.17) en tant que “θεοφιλῆς προσμονάριος.” S’ensuit une scène de reconnaissance, qui rappelle des scènes analogues dans les récits hagiographiques,⁴³ avec les effets émotionnels de la surprise: pleurs, étreintes chaleureuses et perte de la parole. La nouvelle se répand dans la ville et la population assiste à la joie familiale et adresse à Dieu de ferventes prières. La première partie du récit s’achève avec les retrouvailles de la mère et de la fille, sous la présence invisible des trois saints de la ville qui rétablissent la valeur du serment donné.

Une nouvelle incursion des Huns, alliés cette fois aux Perses, survient après un temps indéterminé et crée les conditions du dénouement du drame. Enrôlé dans l’armée romaine venue en renfort, le Goth paraît de nouveau dans la ville, rend visite à sa belle-mère et,

ignorant tout de ce qui est arrivé car Euphémie reste bien cachée sur le conseil de sa mère, raconte des mensonges sur la vie prétendument heureuse chez eux. La réaction violente de Sophie à ses propos et l’apparition soudaine d’Euphémie imposent au Goth mutisme et honte (192.8–13: ἀλλοιωθεὶς τῇ αἰσχύνῃ καὶ τῷ φόβῳ διέμεινεν ἄφωνος . . . νεκρὸν ἀναίσθητον ἐμιμείτο, κινηθῆναι ἢ φθέγξασθαι τι μὴ δυνάμενος). La parole devient alors le privilège des femmes qui déversent sur lui leur colère et leur amertume. Le Goth est arrêté et conduit devant l’ “honorable et sanctissime” (τῷ τιμίῳ καὶ πανοσιῳ) évêque de la ville, Eulogius, accompagné d’une *didaskalia* détaillée des faits (192.17–21)—terme indiquant un strict procédé légal.⁴⁴ L’évêque, “animé par un désir divin” (ζήλῳ δὲ θείῳ κινηθεὶς), accompagné de tout le clergé, du prêtre qui a recueilli le témoignage et du peuple de la ville, se rend auprès du stratège qui, après avoir lu la *didaskalia* des faits et écouté les témoins, ordonne que lui soient amenées les deux personnes impliquées dans l’affaire, le Goth et Euphémie.

L’interrogatoire du coupable, qui reconnaît pleinement les faits, se déroule devant l’armée et le peuple assemblés. Dans son plaidoyer, le stratège accuse le Goth d’une série de crimes d’ordre aussi bien moral que légal: l’impiété envers Dieu, la violation du serment donné sur la relique des saints, le comportement inhumain envers Euphémie et, en ce qui concerne la loi romaine, le fait de faire d’une femme romaine libre l’esclave d’un barbare. Il décide de lui infliger la peine de la décapitation, suivie de l’incinération de ses restes. L’intervention de l’évêque auprès du stratège pour une peine plus clémente reste pratiquement sans réponse, pour des raisons de piété envers les martyrs et surtout pour des raisons de discipline militaire: “Pour que personne dans l’armée n’ose penser que, s’il agit de la même manière, il subira un traitement clément analogue à celui que subirait le Goth s’il restait impuni” (198.5–8). La maxime militaire prononcée par Totila dans le récit de Procope est implicitement présente dans le *Miracle* d’Euphémie et du Goth, elle conditionne même le sort final de ce dernier et gomme tout effort d’intervention pour annuler ou différer la peine capitale. Toutefois, le stratège accepte

43 Sur les scènes de reconnaissance entre membres d’une famille dans l’hagiographie, voir P. Boulhol, *Αναγνωρισμός: La scène de reconnaissance dans l’hagiographie antique et médiévale* (Université de Provence, 1993).

44 Sur Eulogius, voir Théodoret de Cyr, *Histoire Ecclésiastique* 5.4.2 et 5.8.6, éd. L. Parmentier et G. Hansen, *Théodoret de Cyr, Histoire Ecclésiastique, Livres III–V*, SC 530 (Paris, 2009), 346–47 et 360–61; son épiscopat est daté d’entre 379 et 387. Voir aussi Burkitt, *Euphemia*, 58.

que le cadavre ne subisse pas la peine du feu. L'histoire s'achève donc avec le rétablissement de l'ordre, qui prévoit une punition appropriée pour un crime commis non seulement contre une femme mais aussi contre l'éthos militaire et la fierté romaine. Dans deux manuscrits provenant d'Italie du Sud, le Vat. gr. 1608 du début du XI^e et le Angelic. gr. 108 du XII^e siècle, l'histoire continue avec la note suivante: "Euphémie, l'esclave de Dieu, choisit la vie monacale dans sa maison, se voua à Dieu avec jeûnes et prières et remporta la couronne de la foi et de la patience."⁴⁵

L'histoire transmise par le *Miracle* est fondée sur un substrat de récits exploitant le thème de la séduction, de la frustration amoureuse, de la violence sexuée et de la punition humaine et surnaturelle, voire un thème de prédilection de la tragédie classique. Nous pourrions fort bien imaginer qu'une telle histoire circulait de façon indépendante, sans précision de lieu ou de personnages, avant d'être concrétisée et incorporée dans le récit qui concerne les trois saints d'Édesse, Gourias, Samonas et Abibos.

Gourias et Samonas ont subi ensemble le martyre à l'époque de Dioclétien, alors qu'Abibos a été martyrisé sous Licinius. Les trois figures se confondent et forment un triptyque qui résume les trois âges de l'homme: la jeunesse (Abibos), la maturité (Samonas) et la vieillesse (Gourias). Leur culte commun a été instauré à une date précoce mais assez bien établie: la construction d'une église à Édesse, sous leur nom, par l'évêque Abraham autour de 350.⁴⁶ Dans sa forme actuelle, le récit sur le Goth et Euphémie a été composé après l'instauration du culte commun des trois saints, qui jouent un rôle catalyseur dans le dénouement de l'intrigue. Ils agissent tels des pères ou des frères aînés dans une famille uniquement composée d'une mère et de sa fille. Le lien qu'entretient le *Miracle* avec le culte des trois martyrs a un pendant paléographique: dans la plupart des manuscrits, le *Miracle* suit le récit des trois martyrs en formant un dossier hagiographique complet, même s'il dispose aussi d'une tradition autonome.⁴⁷

45 *Miracle* 199, apparat critique. Sur l'habitude syrienne de suivre les vœux de chasteté en restant chez soi, voir Ashbrook Harvey, "Sacred Bonding," 34–35.

46 Burkitt, *Euphemia*, 57; P. Peeters, "Glanures martyrologiques: La basilique des Confesseurs à Édesse," *AB* 58 (1940): 110–23.

47 Sur la tradition manuscrite grecque du *Miracle*, voir Gebhardt et Dobschütz, *Akten*, xvi–xxiv.

Le Miracle entre grec et syriaque

La datation du *Miracle* reste incertaine, la question étant liée en grande partie à la datation de la version syriaque et à son éventuelle ancienneté par rapport à la version grecque, toutes deux conservées dans des manuscrits datés d'à partir du IX^e–X^e siècle.⁴⁸ En effet, si la composition des *Passions* est approximativement datée du milieu du IV^e siècle et attribuée à Théophile, un dignitaire romain,⁴⁹ le rapport entre les versions grecque et syriaque du *Miracle* n'a pas été définitivement élucidé. Oscar von Gebhardt et Ernst von Dobschütz semblent convaincus que la version grecque du *Miracle* qu'ils ont éditée représente l'original du récit, traduit par la suite en syriaque et en latin.⁵⁰ Leur argument se résume en trois points significatifs: (a) les noms des protagonistes du récit sont grecs; (b) l'histoire dispose d'un "griechischen Charakter" et renvoie à la tradition romanesque de l'Antiquité; (c) les citations bibliques dans le *Miracle* sont tirées de la Septante et non de la traduction syriaque de la Bible, tandis que celles de la *Passion* des trois Martyrs sont des traductions libres d'un original syriaque.⁵¹ L'éditeur de la version syriaque, Francis Crawford Burkitt, avance en revanche une série de contre-arguments dont les plus importants sont l'ancrage historique plus précis et le caractère oral de la narration, qui démontrent, pense-t-il, l'antériorité de la version syriaque, tandis que les autres savants qui se sont posés la question se sont partagés entre ces deux positions.⁵²

Tout en transmettant un récit similaire, les versions grecque et syriaque du *Miracle* diffèrent

48 Burkitt, *Euphemia*, 50–51.

49 Gebhardt et Dobschütz, *Akten*, xliv–xlix; Burkitt, *Euphemia*, 5–34. Voir aussi H. Delehaye, Compte rendu du livre de Burkitt, dans *AB* 31 (1912): 332–34 et P. Peeters, Compte rendu du même livre dans *AB* 33 (1919): 67–70. Nous sommes convaincus, à l'instar d'A. Kazhdan et N. Patterson Ševčenko, *ODB* 2:862–63, que Théophile n'est qu'un nom d'emprunt.

50 Sur les deux traductions latines du dossier, une romaine et une napolitaine, voir Gebhardt et Dobschütz, *Akten*, xxxiv–xxxviii; P. Chiesa, "Il dossier agiografico latino dei santi Gurias, Samonas e Abibos," *Aevum* 65 (1991): 221–58.

51 Gebhardt et Dobschütz, *Akten*, l–lvi.

52 Burkitt, *Euphemia*, 48–56. Il rejette un par un les arguments des éditeurs du texte grec, pas toujours de manière décisive. Kazhdan et Patterson Ševčenko, *ODB*, ne sont pas convaincus de l'argumentation de Burkitt par rapport à l'antériorité de la version syriaque, sans pour autant avancer de contre-arguments. Voir aussi Delehaye, Compte rendu, et P. Peeters, Compte rendu.

substantiellement sur plusieurs points. En premier lieu, il est évident que la mise en scène de l’histoire, les noms des deux héroïnes (*Sophie*, *Euphémie*) ainsi que le caractère romanesque du récit renvoient, selon O. von Gebhardt et E. von Dobschütz, à un milieu grecophone plutôt que syriaque. Or cette constatation ne suffit pas car, si le récit avait été mis par écrit avant le début du VII^e siècle, il s’inscrirait dans l’ambiance de la culture gréco-romaine plus ou moins unifiée. Les inscriptions funéraires d’Édesse et de sa région datant du V^e–VI^e siècle démontrent l’usage courant qui était fait des noms des héroïnes.⁵³

La première divergence entre les deux versions apparaît dans la précision des conditions historiques qui ont amené l’armée à Édesse. Ainsi, la version grecque donne des informations sommaires,⁵⁴ alors que la version syriaque mentionne le “stratélate” Addai qui “n’a pas donné la permission aux *Foederati* de marcher contre l’ennemi parce qu’il craignait une trahison de leur part” (ch. 4, p. 131). Il est clair que le nom du stratège, tiré probablement d’une histoire locale et qui, par ailleurs, n’est pas cité dans l’épisode final du récit où il tient un rôle central, fonctionne ici comme un indice de datation supplémentaire au système chronologique adopté par le rédacteur grec.⁵⁵ La version grecque est aussi moins explicite quant au détail des moyens utilisés par le Goth afin de gagner la confiance des deux femmes, et maîtrise l’intensité dramatique en faisant usage du discours indirect et de la condensation des détails (154.24–126.1), à l’inverse de la version syriaque

qui privilégie le discours direct et le dialogue animé entre la mère et le Goth.⁵⁶ De même, la version syriaque est plus explicite en ce qui concerne la difficulté d’Euphémie à communiquer avec l’entourage de son maître dans le pays des Goths, alors que la version grecque fait à peine allusion à la barrière de la langue.⁵⁷

La description de l’enfermement d’Euphémie dans le tombeau de la femme du Goth diverge aussi considérablement d’une version à l’autre. La grecque se contente juste de le mentionner: Euphémie a été enfermée dans le tombeau pour y subir une mort lente (174.9–15). La syriaque ajoute quant à elle des détails susceptibles de perturber l’économie du récit: les parents de l’épouse du Goth “ont refermé la porte du tombeau avec une grande et lourde pierre” pour que le peuple de la ville ne puisse pas libérer la prisonnière et “ils ont décidé de dormir toute la nuit près de la tombe pour, le matin suivant, conduire la fille au-dehors, l’empaler sur un pieu et lancer des flèches sur elle, car le juge était éloigné du lieu” (141). Ici, l’insistance mise sur les détails pourrait être attribuée au désir du rédacteur de la version syriaque d’intensifier la dramatisation, en présentant la mort d’Euphémie comme imminente et l’intervention des saints beaucoup plus urgente. Une fois transférée miraculeusement à Édesse, Euphémie voit en vision les trois confesseurs, dans la version grecque (178.15–16), et Samonas seul dans la version syriaque (142). Cette particularité ne peut s’expliquer que si l’on suppose que, pour le rédacteur syrien, Samonas avait un droit de préséance dans l’église dédiée aux trois martyrs.

Les deux versions diffèrent aussi finement au niveau de la description des premiers moments du retour d’Euphémie à Édesse.⁵⁸ Les divergences les plus notables commencent à partir de l’arrivée du Goth dans la ville. Alors que dans la version grecque, le Goth visite la maison de sa belle-mère de son plein

53 D. Feissel, “Edessa,” *Bulletin de correspondance hellénique*, Supplément 8 (1983): 23–59, voir n. 28, 31 (Sophie), 42 (Euphémie).

54 *Miracle* 150.11–13: “ταύτης ἕνεκα τῆς αἰτίας (l’attaque des Huns) στρατιωτικαὶ δυνάμεις τὴν πόλιν κατειλήφασιν ἐκ διαφόρων ἀθροισθεῖσαι κλιμάτων καὶ πολὺν ἐνδιέτριψαν ταύτῃ χρόνον.” Le terme *klimata* a ici le sens de région, comme l’utilise par exemple Epiphane de Salamis à propos des Goths (= Anastasii Sinaitae, *Quaestiones*, PG 89:588D: “Σκυθίαν δὲ εἰώθασιν καλεῖν οἱ παλαιοὶ τὸ κλίμα ἅπαν τὸ βόρειον, ἔνθα εἰσὶν οἱ Γότθοι καὶ Δάνεις”) et ne renvoie pas à la région de Cherson. Sur le terme, voir A. Kazhdan, “Klima,” dans *ODB* 2:1133.

55 *Miracle* 150.6–7: “ἐν ἔτει ἐβδόμῳ καὶ ἑπτακοσιοστῷ κατὰ Ἀλέξανδρον τὸν τῶν Μακεδόνων βασιλέα” (la version métaphrasique élimine cet indice chronologique). *Miracle syriaque* 130: “dans l’année 707 selon le calcul des Grecs.” Voir aussi, Burkitt, *Euphemia*, 52 et 58. Les faits sont évoqués par le chroniqueur syrien Joshua le Stylite (*The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, tr. F. Trombley et J. Watt [Liverpool, 2002], 10) qui parle de la “weakness of the Stratelates.” Ce sont les traducteurs du texte qui identifient ce stratège à Addai (p. 10, n. 40).

56 Burkitt, *Euphemia*, 52–54.

57 *Miracle syriaque* 137–38: “the girl did not know how to speak in her language or to appeal to her about anything . . . for she was longing for somebody to speak Syriac with her, and there was no one but that Goth who had taken her away from the Syrian country, as from the length of time he had been in Edessa he had learnt to speak”; *Miracle* 168.1–2. Le *Miracle métaphrasique* occulte complètement l’incompréhension de langue entre les deux femmes et il met en avant le snobisme social de la femme gothe: “τὸ δὲ γε μείζον δεινὸν ὅτι μὴδὲ λόγου αὐτῇ κοινωνεῖν ἤξιον” (167.20–169.1).

58 *Miracle* 180.18–186.8; Burkitt, *Euphemia*, 145–46. La version syriaque est, sur ce point, plus concise et moins proluxe en émotions.

gré et débite sans aucune vergogne un tas de mensonges (186.21–188.9), la version syriaque comprend tout un épisode sur la rencontre accidentelle du Goth avec un voisin de la famille, les efforts du soldat pour tenter de l'éviter en feignant de ne pas le connaître, l'alerte donnée à la famille par le voisin de la présence du Goth en ville et l'organisation d'un plan minutieux de la part des parents et des voisins d'Euphémie pour piéger ce dernier et le conduire dans la maison en lui cachant toute la vérité sur Euphémie (147–48). Alors que le portrait des deux femmes partage à peu près les mêmes caractéristiques dans les deux versions, celui du Goth diffère considérablement. Dans la version grecque, le portrait du Goth relève d'une typologie, le Goth étant un résumé et une exemplification du soldat barbare, et son caractère ne subit aucune évolution dans la suite du récit. Dès le début, il est annoncé comme un homme "méchant qui n'a aucune peur de Dieu," et au fur et à mesure de la progression du récit s'ajoutent d'autres qualificatifs qui corroborent cette image univoque: barbare (βάρβαρον), insolent (τὸ ἀναιδὲς ἐνδεικνύμενος τοῦ τρόπου), méchant (πονηρῶ), exécration (μυσαρώτατον), fourbe (δόλιον γαμβρόν), sauvage et inhumain (ὠμότητι πολλῇ καὶ ἀπανθρωπίᾳ), totalement irrespectueux des lois (παρανομωτάτου), impudent par habitude (συνήθως ἀναισχυντῶν), menteur (μηδὲν ἀληθεύειν εἰδώς).⁵⁹ Dans la version syriaque, en revanche, un effort est fait pour "humaniser" le personnage, lui attribuer un aspect "psychologique" plus marqué, présenter progressivement la chute d'un homme rongé par l'angoisse et la peur, voire en dresser un portrait plus élaboré et pluridimensionnel.⁶⁰ La version grecque, finalement, est plus explicite sur les raisons militaires de la punition du Goth, alors que dans la version syriaque la liaison entre discipline militaire et punition sévère est plus flottante (*Miracle* 198.5–8; *Miracle syriaque* 152–53).

Une des raisons supplémentaires qui attribuerait l'antériorité à la version syriaque, selon Burkitt, est l'emploi des termes pour désigner la patrie du Goth. Dans la version syriaque il est question de la "ville des Goths" (144) et dans la version grecque de "pays des

Goths" (180.15, 184.9).⁶¹ Le premier renseignement est considéré plus précis, le second trop obscur. Cet argument ne nous semble pas valable, la Gothie en tant que région étant attestée aussi dans le récit de la *Passion* de Saint Sabas, écrite, comme nous l'avons déjà dit plus haut, sous forme de lettre de la part des évêques de cette région. Il n'est pas interdit de voir ici une réticence des auteurs grecs à reconnaître l'existence d'une vie citadine hors des frontières de leur Empire, et non un manque supplémentaire de précision par rapport à la référence, elle aussi obscure, du syriaque à la "ville des Goths."

Les divergences citées ne peuvent nous indiquer avec certitude laquelle des deux versions est la plus ancienne; des réflexions basées sur la stylistique des textes, telle l'idée exprimée par Burkitt selon laquelle la version syriaque, en raison de son style plus direct, serait antérieure à la version grecque, imprégnée de rhétorique, ne doivent pas être retenues comme critères de datation.⁶² Les prétendus détails de la version syriaque peuvent être soit des amplifications nécessaires pour que le texte corresponde mieux aux attentes de son public, soit des ajouts de la part du rédacteur souhaitant rendre son récit plus précis et plus émouvant. Par

61 Dans son introduction (*Euphemia*, 63–64), Burkitt constate avec raison que la *ville* est soumise à une autorité (elle a un *hégémon* chargé de résoudre les affaires criminelles) qui agit selon les prescriptions de la loi (romaine), mais il est plutôt hasardeux de considérer que cette *ville* se situe quelque part dans l'intérieur du territoire romain et que ses autres habitants "had no particular love for the fair-haired barbarians, quartered in their midst in accordance with the exigencies of Imperial policy." Il faut plutôt penser que cette *ville* est le produit de l'imagination du rédacteur de la version dans laquelle il transpose des réactions gothes connus dans d'autres contextes. Le texte, de toute façon, parle de la *ville des Goths* et non d'une ville où habitent aussi des Goths. Selon Wolfram, *History of the Goths*, 429 n. 103, le Goth "came from the Greuturgian settlement area of Phrygia," territoire où la présence des Goths est attestée en 386. Voir aussi Liebeschütz, *Barbarians*, 100. Cette précision est tout à fait hasardeuse. Le synaxaire Par. gr. 1589 du XII^e siècle (Delehaye, *Synaxarium*, 225.56 et 227.40) parle aussi de la terre des Goths (τῇ ἐαυτοῦ γῇ . . . ἀπὸ τῆς τῶν Γότθων). Selon une note du synaxaire (groupe M, plus précisément Mb et Mh, du XV^e siècle) qui concerne saint Nicolas, la ville du Goth est Rome, dans G. Anrich, *Hagios Nikolaos in der Griechischen Kirche*, v. 1, *Die Texte* (Leipzig et Berlin, 1913), 207.3–4: "τῆς ἐν τῷ τάφῳ βληθείσης ὑπὸ τοῦ Γότθου κόρης καὶ ἀπὸ Ῥώμης μιᾷ νυκτὶ εἰς Ἑδεσσαν διὰ τῶν ἁγίων ὁμολογητῶν εὐρεθείσης"; commentaire, *ibid.*, v. 2, *Prolegomena—Untersuchungen—Indices* (Berlin, 1917), 108–10.

62 Burkitt, *Euphemia*, 54: "the prose of the Syriac is literature, that of the Greek is not"; 56: "the Syriac is more natural, more secular, more unconventional. In a word, it is more original."

59 *Miracle* 150.15–16, 152.25, 154.1–2, 156.15, 158.11, 160.17, 186.12, 188.5–6, 12.19, 190.12, 192.7 etc.

60 *Miracle syriaque* 131, caractère féroce; 132, furieux et coquin; 134, menteur; 135, loup destructeur etc., mais dans les chapitres 35–37 est mis en relief un personnage venu à Édesse contre sa volonté et se trouvant dans un état d'agitation et d'angoisse permanent.

ailleurs, la note d'un manuscrit du XIII^e siècle (Par. B.N. syr. 234) qui contient le *Miracle* syriaque, suivant laquelle le texte était tiré “d'un livre ancien écrit dans la ville royale de Constantinople par Jean le Moine et Reclus” ne nous aide pas pour autant, en raison de son imprécision.⁶³ À Constantinople était installée depuis longtemps une importante communauté syriaque, qui aurait pu assurer le passage des textes hagiographiques d'une langue à l'autre.⁶⁴

Des réponses au caractère du récit doivent être cherchées en décelant sa fonctionnalité et en dégagant certaines de ses caractéristiques. Le texte est construit à travers une série d'unités narratives oppositionnelles. La première est celle entre le monde romain et les barbares incités à participer à sa défense, autrement dit entre, d'un côté l'armée romaine dans son ensemble avec sa hiérarchie et sa discipline, et de l'autre le cas particulier du soldat goth. En pur barbare et en mauvais soldat, le Goth ne peut contrôler l'élán amoureux qu'il ressent et qui est décrit avec la méfiance traditionnelle d'un récit hagiographique. Il agit en séducteur avec une seule préoccupation: assouvir son désir sexuel, allant jusqu'à instrumentaliser son serment envers les saints. Il agit ainsi contre une famille typique de la ville romaine, composée de deux femmes qui portent les noms éloquents de *Sophia* et *Euphemia* et qui représentent, par leurs noms, la sagesse et la bonne réputation de la société romaine. Le Goth, lui, n'a aucune autre identification que son appartenance ethnique.⁶⁵

L'insistance mise sur les procédés légaux et l'exorcisation de toute forme d'action visant à se faire justice soi-même est une particularité importante du récit. La vengeance est une question relevant exclusivement de procédures officielles. Même dans la terre des Goths, l'emprisonnement d'Euphémie dans le tombeau de l'épouse morte est un acte que le texte explique par l'absence du juge responsable de la région. Ceci montre que la “terre des Goths” était imaginée comme faisant partie d'un territoire partageant les valeurs de la *politeia* romaine. Le droit à la vengeance est refusé aux saints

eux-mêmes qui, certes, libèrent la jeune femme de son supplice, mais ne punissent pas le coupable. Lorsque le Goth est appréhendé par les parents des deux femmes, leur premier souci est de rédiger une accusation écrite avant de le présenter aux autorités. Le seul cas de vengeance personnelle est le meurtre de l'épouse du Goth par Euphémie. Il ne s'agit pas, cependant, là d'une vengeance préméditée, mais d'une preuve explicite démontrant la vraie raison de la mort du jeune garçon d'Euphémie (*Miracle* 170.15–26). Cette obsession d'un témoignage écrit est présente également dans la mise en scène sur les conditions de la transmission de l'histoire par “un prêtre admirable, vénéré et vertueux” de la ville d'Édesse, qui s'avère dans la suite du récit être le *prosmonarios* qui, le premier, a interrogé Euphémie après son retour miraculeux dans la ville (148.11–26 et 180.18–182.7).

Le châtement prévu pour le coupable nous conduit à la deuxième opposition dévoilée par le texte, celle entre épiscopat local et pouvoir militaire. L'accusation officielle qu'affronte le Goth, énoncée par le stratège, est d'avoir réduit une femme romaine libre à l'état d'esclave d'un barbare; c'est pour cette raison légale que le Goth subit le châtement, en dehors des considérations morales générales.⁶⁶ L'intervention de l'évêque plaidant pour un allègement de la peine, voire pour le pardon, reste sans suite. Le stratège seul a toute initiative pour rétablir la justice et, selon le texte, l'ordre dans l'armée. L'armée est une *politeia* mouvante qui n'obéit qu'à lui, et toute intervention extérieure, y compris celle de trois saints vénérés ou d'un respectable évêque, doit être soumise à la décision finale du responsable militaire.

Tous ces éléments orientent vers un climat de création particulière: le point de vue adopté par l'histoire révèle les tensions provoquées par la présence de troupes militaires composées de “barbares” dans une société citadine, et le dialogue qui s'instaure entre ces deux unités. La séduction amoureuse, le parjure, la violation des

63 Burkitt, *Euphemia*, 51.

64 Sur l'immigration syrienne à Byzance, voir G. Dagron, “Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du X^e et au XI^e siècle: l'immigration syrienne,” *TM* 6 (1976): 177–216.

65 Nous pouvons suivre les agissements d'une armée composée d'étrangers, dans le cadre local d'Édesse, à travers la *Chronique* syriaque de Joshua le Stylite, écrite en 507 à Édesse: *The Chronicle of Pseudo-Joshua*, 103–4.

66 Ashbrook Harvey, “Sacred Bonding,” 52, détecte une touche d'ironie dans le fait que le Goth soit puni pour avoir asservi Euphémie, alors que les meurtres et les maltraitances restent impunis. Cependant, le texte est scrupuleux avec la procédure légale. Les “douces” maltraitances dans le couple, celles qui ne conduisent pas à la mort du conjoint, n'intéressent pas la loi, et le meurtre de l'enfant ne peut avoir de suite car le responsable est déjà mort. Le meurtre de l'épouse du Goth n'est pas un meurtre prémédité, car Euphémie, malgré ses soupçons, ne connaissait pas les raisons de la mort de son enfant.

lois de l'État sont des crimes commis par les soldats et subis par une population composée prioritairement et symboliquement de clercs, de femmes solitaires et d'un voisinage qui reste imprécis. Le dialogue entre société citadine et armée stationnée est indirectement souligné par la communauté de structure de ce récit avec celui de Procope sur Totila et le soldat Goth puni pour avoir violé une jeune fille romaine (et dans un degré moindre avec celui sur Chosroès et le soldat perse). Comme dans le récit de Procope, le rétablissement de la justice relève du pouvoir du chef suprême de l'armée, en dépit des réactions diverses de la part des collègues du soldat ou de l'évêque local.

Susan Ashbrook Harvey interprète le texte en se fondant sur des critères sociologiques et évoque le bas statut social des héroïnes et le rapport très important qui s'instaure entre mère et fille, un rapport transpercé par le discours androcentrique. Elle relève aussi une certaine ironie dans la subversion du scénario des romans érotiques et le remplacement du couple des amoureux par celui de mère/fille, vouées à une vie commune de chasteté.⁶⁷ Même si l'ironie qu'elle y décèle est probable, ce remplacement est, de la part des chrétiens, une réponse sérieuse au roman antique et nous le retrouvons tel quel dans les histoires impliquant un couple père/fils, comme dans le récit romanisé de Nil d'Ancyre qui présente deux protagonistes séparés par la captivité du fils, le danger de mort que ce dernier encourt, son sauvetage inattendu, la réunion finale du père et du fils et leur décision commune de suivre ensemble la voie monastique. Ce scénario se retrouve dans d'autres récits hagiographiques localisés, il est vrai, dans un espace géographique qui couvre la Syrie, la Palestine et la péninsule du Sinaï dans une période allant du V^e au VII^e siècle.⁶⁸

Il a été dernièrement avancé que le *Miracle* serait un texte produit pour manifester l'identité particulière

d'une "ethnie d'Édesse," autrement dit une identité fondée sur l'usage de la langue syriaque et le culte des martyrs locaux, sans pour autant que le texte nie tout rapport avec l'Empire et son appareil étatique chargé d'assurer le bon fonctionnement de la justice dans la ville. Selon cette approche, "the distinction of Edessa against the outside world is anti-military rather than against the Roman state." Philip Wood, l'auteur de ces lignes, pousse son argument encore plus loin et considère que l'antipathie exprimée dans le récit ne se limite pas qu'au Goth. "Goths may have represented a suitable metaphor for all outsiders coming to the city and presenting different opportunities and dangers to its citizens. In this sense, the *Life* constructs a boundary against these outsiders, associating them with an alien moral code, profession, and language, who, despite their wealth, will harm Edessenes who fall into their clutches."⁶⁹ La ville d'Édesse et sa géographie religieuse, réduite à la seule Église des trois martyrs, tient un rôle de protagoniste dans le récit, elle en est le décor indispensable. La ville est qualifiée de "bénie" dans les deux versions, mais ce qualificatif n'apparaît que dans les paroles d'Euphémie.⁷⁰ Au-delà de ça, la ville fusionne complètement avec l'Empire, en fait partie intégrante et rien ne l'oppose à celui-ci. Selon la trame du récit, ce pourrait être n'importe quelle autre ville, sa spécificité n'étant due qu'à la présence visible (la tombe) et invisible (leur protection) des trois martyrs. Aucune phrase dans le texte ne peut être interprétée comme un indice de particularisme local. Le texte, en revanche, avec la localisation qu'il propose pour la ville d'Édesse (*Miracle* 150.8: τοῖς ῥωμαϊκοῖς μέρεσι; cela manque dans la version syriaque) se présente comme un récit romain, voire *universel*. Certes, dans la version syriaque il est aussi question de la langue syriaque qui rend impossible toute communication entre Euphémie et la femme du Goth, mais cela est un élément qui intensifie le caractère dramatique du récit et non, obligatoirement, un exemple de fierté locale. Dans la version

67 Ashbrook Harvey, "Sacred Bonding," 37, 40–41, 54–55.

68 Sur la narration de Nil, voir D. Caner (avec contributions par S. Brock, R. Price, et K. Van Bladel), *History and Hagiography from the Late Antique Sinai* (Liverpool, 2010). Édition avec traduction allemande, dans M. Link, *Erzählung des Pseudo-Neilos: Ein spätantiker Martyrerroman* (Leipzig, 2005). Sur le texte, voir aussi C. Mesis, "La mémoire du 'je' souffrant: construire et écrire la mémoire personnelle dans les récits de captivité," dans *L'écriture de la mémoire: La littérature de l'historiographie, Actes du III^e colloque international philologique, Nicosie, 6–8 mai 2004*, éd. P. Odorico, P. Agapitos, et M. Hinterberger (Paris, 2006), 107–46.

69 Wood, *We Have no King*, 95–100, ici 98.

70 *Miracle* 180.16. L'occurrence est le discours d'Euphémie après sa libération par les trois martyrs. La ville est présentée comme "bénie" grâce à l'intervention sainte. Dans une autre occurrence, la prière d'Euphémie enfermée dans le tombeau, les deux versions diffèrent. La version syriaque présente l'invocation d'Euphémie aux trois martyrs qui sont "the pillars and props of Edessa the Blessed" (*Miracle syriaque* 141), alors que la version grecque donne "les piliers et l'assurance de ma ville Édesse" (*Miracle* 176.1).

grecque, comme nous l’avons dit, il est fait allusion à la difficulté de communication, mais aucune référence n’est faite à la langue syriaque; il s’agit alors soit d’un ajout du rédacteur syrien, soit d’un oubli délibéré du rédacteur grec. Rien non plus ne peut prouver le caractère antimilitaire du récit, bien au contraire. Le récit dénonce le mauvais soldat, un étranger, au profit des soldats qui respectent et appliquent une loi qui ne se laisse pas fléchir par l’intervention de l’évêque local. Si le récit vise à promouvoir quelque chose, ce n’est pas un sentiment d’appartenance locale, mais la discipline de l’armée romaine qui se reflète dans le bien-être de la société citadine. Et c’est exactement ce caractère-là qui explique l’ambiance romaine et *universelle* du récit et qui rend difficile l’introduction du texte dans le schéma de Wood et de sa recherche de l’émergence d’une identité distincte en Syrie à cette époque.

L’éditeur de la version syriaque qui s’appuie sur les renseignements fournis par le texte, avance que le récit dans sa forme originale a été consigné par écrit au V^e siècle et ne peut pas être postérieur à 503, date de la destruction de l’Église des martyrs par les Perses et de sa reconstruction *intra muros*.⁷¹ la version grecque localise explicitement le sanctuaire des martyrs “en dehors des murailles de la ville” (τῷ διακειμένῳ πρὸ τῶν ταύτης τειχῶν), alors que la version syriaque, selon la traduction de Burkitt, donne “the holy church there, at Edessa,” sans pour autant ignorer la localisation précise du sanctuaire.⁷² D’autre part, deux textes grecs du IX^e–X^e siècle, la *Vie de saint Théodore d’Édesse* et le *Récit* sur la translation de la tête d’Abibos à Constantinople, parlent d’une église de trois martyrs en dehors de la ville.⁷³ Il est possible que ces textes écrits probablement loin d’Édesse, l’un en Palestine, l’autre à Constantinople, n’aient qu’une connaissance livresque

de la géographie de la ville, mais leurs renseignements ne nous permettent pas de dater avec certitude les textes du *Miracle* dont nous disposons. Ces derniers suggèrent pourtant que les premiers récits du *Miracle* pourraient être créés au Ve s. à Édesse, par un membre du clergé local, qui souhaiterait adresser un double message: (a) aux habitants de la ville, d’abord, pour leur signifier que les trois martyrs veillent sur leur sécurité morale, et (b) aux troupes militaires de sa région, ensuite, composées de Romains et d’étrangers, leur fournissant un exemple de conduite à suivre et promouvant par ce biais le culte de trois saints locaux qui, impliqués dans une affaire concernant la discipline de l’armée, acquièrent les caractéristiques de vrais saints militaires.

L’histoire pourrait aussi être considérée comme une réaction à une tendance de l’époque, dont nous avons parcouru les lignes générales en citant le cas de Sabas et de Nicétas, qui place l’espoir de sauvetage face aux attaques des Perses et de leurs voisins orientaux sous l’égide protectrice de saints originaires du pays des redoutables soldats, la Gothie des sources, une réaction à la ‘gothisation’ de la sainteté militaire qui semble envahir jusqu’à la ville d’Édesse en la personne de Sergius. Cette réaction consiste à proposer un choix de saints locaux destinés à remplacer un saint goth, comme c’est le cas pour la ville d’Anazarba, ou à dénigrer le *vrai* soldat goth, comme dans le cas d’Édesse.⁷⁴

Si cette dernière hypothèse est correcte, le récit véhicule un message qui dépasse les simples intérêts locaux et traite du danger de la “dé-romanisation” de la sainteté militaire dans l’espace sensible que représente la frontière avec la Perse. Quelle qu’ait été la rédaction originale du *Miracle*, grecque ou syriaque, la visée est commune. Si, pour satisfaire les sensibilités locales, la version syriaque choisit un style beaucoup plus direct, cite le nom du stratège local dans l’introduction du récit, se

71 Burkitt, *Euphemia*, 57. Sur les monuments ecclésiastiques d’Édesse à cette époque, voir A. Baumstark, “Vorjustinianische kirchliche Bauten in Edessa,” *OC* 4 (1904): 164–83; Peeters, “Glanures martyrologiques”; *The Chronicle of Pseudo-Joshua*, 77–78.

72 *Miracle* 148.15–16; *Miracle syriaque* 129. Cela ne signifie pas que le rédacteur syrien décrit une réalité postérieure à 503, car au ch. 30, p. 142, il est question de la colline qui avoisinait le sanctuaire des martyrs.

73 Basile d’Édesse, *Vie de saint Théodore d’Édesse*, éd. I. Pomjalovskij, *Zitie ize vo svjat: Otca nasego Teodora* (Saint-Petersbourg, 1892), 41.5–7; le récit sur la translation de la tête d’Abibos à Constantinople: éd. F. Halkin, “Translation du chef de s. Abibus, un des trois confesseurs d’Édesse—BHG 740m,” *AB* 104 (1986): 287–97, ici 288.

74 L’espoir déçu de Valens, qui espérait que les Goths soient “des gardiens très efficaces des Romains” (Ρωμαίων φοβερωτάτους εἶσθαι φύλακας), est partagé par les historiens de la période qui constatent amèrement que la présence des Goths dans le territoire romain fut “une cause de désastre pour le pouvoir romain et pour la vie de l’empereur lui-même.” Cf. Socrate le Scolastique, *Histoire Ecclésiastique* 4.34.12–14 et 21–22 (*Socrate de Constantinople, Histoire Ecclésiastique, livres IV–VI*, éd. G. Hansen, tr. P. Périchon et P. Maraval, SC 505 [Paris, 2006], 138). Les Goths, alliés indispensables et en même temps destructeurs potentiels de l’Empire, sont considérés par les historiens de l’époque comme une sorte de “maladie de la romanité,” selon l’expression heureuse de Dagron, “Lecture de Cassiodore-Jordanès,” 304.

réfère clairement à la langue syriaque et insiste sur le rôle du voisinage et de la parentèle dans la protection de deux femmes solitaires, la version grecque, quant à elle, insère l'histoire dans la culture partagée du monde gréco-romain et lui attribue un caractère *universel*.

La rhétoricisation dans le contexte ecclésiastique et impérial constantinopolitain (IX^e–X^e siècles)

Si la datation et le milieu de la composition originelle du *Miracle* restent en grande partie conjecturaux, il nous est plus aisé, en revanche, de retracer la vulgarisation du culte des trois saints à la ville impériale, aux IX^e et X^e siècles. Certes, il y avait déjà au VI^e siècle (536) à Constantinople un monastère d'Abibos, réservé à des moines syriens,⁷⁵ mais les premiers textes dont nous disposons, qui se réfèrent aux trois martyrs d'Édesse tout en rappelant l'histoire du *Miracle*, sont trois textes hymnographiques attribués à des figures importantes de la période s'étendant du tournant de l'iconoclasme à la restauration des images. Édesse, il faut noter, figurait dans l'actualité des débats concernant la représentation du Christ tout au long de cette période à travers l'histoire de *Mandylion*, la fameuse image du Christ qui jouera un rôle important le siècle suivant. Le premier texte écrit par Kassia, morte entre 843 et 867, est destiné à la liturgie des vêpres du 15 novembre, jour de la fête des trois martyrs et notamment début du jeûne de quarante jours qui précède Noël. Ceci indique que la fête commune aux trois martyrs fut instaurée dès cette époque et explique la multitude des hymnes consacrés à cette fin. Cet effort de production de textes hymnographiques est la réponse iconophile à la normalisation du calendrier liturgique pendant l'époque iconoclaste.

Le texte de Kassia constitue la première tentative de mise en valeur du miracle dans un hymne, un *troparion idiomelon* de très petite taille, consacré aux trois martyrs d'Édesse. Le texte commence par une invocation à la ville (ἡ Ἐδεσσα εὐφραίνεται) et consacre deux lignes à l'histoire de la jeune femme échappée de la tombe et à la punition de l'homme "très impur (παμμίανον)" accusé d'être "meurtrier et inhumain (ὡς φονέα καὶ ἀνέλεήμονα)." L'hymne présuppose que le *Miracle* était connu dans ses lignes générales, malgré la dépersonnalisation totale des protagonistes.⁷⁶

75 Janin, *Géographie*, 84.

76 Le texte est très présent dans les manuscrits. Pour une liste de manuscrits le contenant, voir I. Rochow, *Studien zu der Person, den*

Le canon pour les trois martyrs écrit par Théophane date de la même période. Si, en effet, ce Théophane doit être identifié à Théophane Graptos, un moine palestinien mort en 845, le texte a été écrit, lui-aussi, pendant la première moitié du IX^e siècle.⁷⁷ S'il doit être attribué à un autre Théophane, le texte appartient à la production du IX^e siècle. Le miracle est évoqué allusivement une fois dans le chant six (δι' ὑμῶν δὲ κόρη τυραννουμένη, θεηγόροι, τῇ θρεψαμένη ἀποκαθίσταται), et plus explicitement au chant sept où se situe l'allusion à l'homme "criminel (ἀλάστωρ)" et "maudit (δυσώνυμος)," sans aucune référence à son origine ethnique.⁷⁸ Ce canon a été recommandé pour l'office du 15 novembre par le *Synaxaire* d'Evergétis du XI^e siècle, signe qu'il était devenu le texte "officiel" pour le culte des trois Martyrs.⁷⁹

Le troisième canon est inédit et inconnu de la bibliographie sur le sujet.⁸⁰ Il se trouve dans le Sinait. gr. 570, de la fin du X^e ou du début du XI^e siècle, qui est un *Ménéon* du mois de novembre. Le canon occupe les folios 43v–46r, l'écriture est du type "Perlschrift" et le texte contient plusieurs fautes d'orthographe, notamment sur les accents et les esprits, que nous

Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia (Berlin, 1967), 42 et 223 (nous remercions Alexander Riehle qui nous a fait parvenir cette référence). Dans tous les manuscrits, à l'exception du Sinait. gr. 570, f. 41v (Rochow ignore ce manuscrit), il est attribué à Kassia. Il est incorporé dans les premiers *Ménées* édités: *Μηναίων τοῦ Νοεμβρίου, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ Ἀκολουθίαν. Διορθωθέν τὸ πρὶν ὑπὸ Βαρδολομαίου Κουτλουμουσιανοῦ τοῦ Ἰμβρίου* (Venise, 1843), 111 et *Μηναία τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ*, v. 2, *Περιέχον τὴν ἀκολουθίαν τῶν Νοεμβρίου καὶ Δεκεμβρίου μηνῶν* (Rome, 1889), 152. Traduction anglaise dans H. Tillyard, "A Musical Study of the Hymns of Kasia," *BZ* 20 (1911): 419–85, ici 424–25 et dans A. Tripolitis, *Kassia: The Legend, the Woman, and Her Work* (New York, 1992), 8–9. Sur Kassia, voir aussi l'étude récente de K. Simić, "Kassia's Hymnography in the Light of Patristic Sources and Earlier Hymnographical Works," *ZRVI* 48 (2011): 7–37.

77 Sur Théophane et sa production hymnographique, voir J. Szövényfi, *A Guide to Byzantine Hymnography: A Classified Bibliography of Texts and Studies* (Brookline, MA, 1979), 2:33–35.

78 Le texte se trouve dans *Μηναίων τοῦ Νοεμβρίου*, 112–16 et dans *Μηναία τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ*, 153–58.

79 R. Jordan, *The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis (September to February)*, *BBTT* 6.4 (Belfast, 2000), 196–205, ici 198–99.

80 À l'exception de E. Papaioannidou-Photopoulou, *Ταμείον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἁσματικῶν κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani*, v. 1, *Κανόνες Μηναιῶν* (Athènes, 1996), 95.

avons discrètement corrigées dans l’édition que nous proposons en annexe. Le texte désigne comme auteur Joseph, que nous pourrions identifier pour des raisons stylistiques à Joseph l’Hymnographe (mort autour de 886) plutôt qu’à Joseph Stoudite ou à d’autres Joseph de cette période.⁸¹ Le canon fait deux allusions au miracle, qui concernent l’action des saints pour délivrer la jeune femme, sans aucune référence au Goth et à sa punition (chants sept et huit).

Au-delà de la production hymnographique du IX^e siècle, le premier discours consacré aux trois Martyrs contenant une référence explicite au miracle doit être daté du début du X^e siècle. Il s’agit d’une *homélie* délivrée par Arethas le quinze novembre d’une année non précisée, à l’occasion de la fête annuelle des trois confesseurs et du début du jeûne de Noël.⁸² Comme dans les hymnes, le miracle apparaît vers la fin du discours. Arethas donne une description suggestive du miracle, auquel il consacre un seul paragraphe. Dans sa présentation, l’épisode se limite au transfert miraculeux de la jeune fille anonyme par les trois saints cavaliers, du lieu de sa séquestration à leur église d’Édesse, en nous rappelant que son “époux” les a invoqués comme garants lors de son serment. Le récit s’achève par l’allusion à la punition subie par l’homme parjure. Aucune référence au Goth et à son amour, au rôle de la mère, à la transformation de la jeune fille en esclave, à l’empoisonnement de son enfant ni à la mort de l’épouse du Goth. Arethas semble connaître l’histoire mais évite d’en évoquer les détails car ils sont bien connus de son auditoire ou

peuvent être gênants pour sa propre sensibilité et son sérieux d’évêque ou, tout simplement, parce que dans son discours élogieux pour les saints son attention se porte sur les seuls indices qui démontrent leur rôle actif dans le récit. Il nous est aisé d’imaginer ce qui pouvait gêner un évêque tel que lui: les éléments bruts d’une histoire romanesque et le fait que la gestion de la vengeance des saints soit attribuée à un stratège respectueux de l’évêque local mais ignorant son intercession.

L’attribution de chevaux blancs (*Scripta Minora* 73.1: λευκοῖς γὰρ ἔποχοι ἵπποις) aux saints a été considérée par Gebhardt et Dobschütz comme une allusion aux Dioscures, un élément supplémentaire qui lierait le *Miracle* à la tradition classique.⁸³ En réalité, les chevaux blancs se rencontrent aussi dans la Bible (Zach. 6.3, Apoc. 19.14) et dans les commentaires byzantins de ces passages, et renvoient à l’armée céleste du Logos. De plus, commentant l’*Apocalypse*, Arethas lui-même utilise cette expression (ἵπποις ἔποχοι λευκοῖς), qu’il s’empresse d’expliquer: les chevaux symbolisent la rigueur de l’expédition et le blanc est la couleur qui sied aux troupes célestes: “Quelle autre métaphore pourrait être plus appropriée pour décrire les troupes célestes et divines?” se demande-t-il à la fin de son commentaire.⁸⁴ C’est cette image, plutôt qu’une référence classicisante aux Dioscures, qui préside à l’apparition de chevaux blancs dans les récits hagiographiques, comme cela se passe par exemple dans le cas de saint Ignace, dans sa *Vie* écrite par Nicétas David Paphlagon, qui apparaît en vision au stratège de Sicile pour l’inciter à faire la guerre “monté sur un cheval blanc,” et pour lui indiquer les mouvements stratégiques appropriés afin d’obtenir la victoire.⁸⁵

L’histoire du *Miracle* connaît un nouveau rebondissement au milieu du X^e siècle, époque où Édesse et son histoire sainte sont un enjeu important pendant le règne conjoint de Romanos Ier Lécapène, de ses fils et de Constantin VII, en raison du transfert de l’image d’Édesse à Constantinople en 944 par les soins de

81 Sur Joseph l’Hymnographe, voir E. Tomadakis, *Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος: Βίος καὶ ἔργον* (Athènes, 1971) et Szövényfi, *Guide to Byzantine Hymnography*, 22–29. Deux vers, en particulier, nous orientent vers l’attribution de l’hymne à Joseph: le vers “ὕμνοлогίαις ἱεραῖς” qui renvoie à Pseudo-Denys, voire à la période de l’iconoclasme, et le vers “νευρούμενοι τῷ πνεύματι” que l’on rencontre fréquemment dans les hymnes attribués à Joseph. Voir p.e., l’hymne à saint Ignace (Oct. 23), chant 4, v. 11 “νευρούμενος δυνάμει τοῦ πνεύματος” (éd. A. Debiasi Gonzato et G. Schirò, *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris* [Rome, 1979]) et celui à saint Victor (Nov. 11), chant 4, v. 7 “Τῇ τοῦ πνεύματος νευρούμενος δυναστεῖα” (éd. A. Kominis et G. Schirò, *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris* [Rome, 1972]).

82 Texte édité par Gebhardt et Dobschütz, *Akten*, xxxviii–xlii (introduction), 210–22 (texte). Nouvelle édition dans *Arethae Scripta Minora*, éd. L. Westerink (Leipzig, 1968–72), 1:59–74. Gebhardt et Dobschütz (xli) datent le texte d’avant 944, car il n’y a aucune référence au *mandylion* dans le discours. Dans le texte d’Arethas, il y a la métaphore entre martyr/discours et repas (éd. Westerink; 60.10–11 et 73.14–15), qui renvoie au début du jeûne.

83 Gebhardt et Dobschütz, *Akten*, xlii; Burkitt, *Euphemia*, 61–62 et 65; sur l’imagerie des Dioscures dans la littérature byzantine et sa fonction, voir aussi A. Kaldellis, “The Original Source for Ioannes Tzimiskes’ Balkan Campaign (971),” *BMGS* 37 (2013): 1–18.

84 Arethas, *Commentaire à l’Apocalypse*, PG 106:744A.

85 *Vie d’Ignace* 85, éd. Smithies, *The Life of Patriarch Ignatius*, DOT 13, CFHB 51 (Washington, DC, 2013). Pour d’autres exemples tirés de l’hagiographie et de l’historiographie de l’époque, voir Kaldellis, “Original Source.”

Romanos Ier et de l'intervention active de Constantin pour la vulgarisation du culte des trois Martyrs et la déposition de la tête d'Abibos à Constantinople. Constantin VII Porphyrogénète "avait dans l'âme une dévotion totale pour les trois saints... il ne se contentait pas de ses générosités passées pour les martyrs, mais considérant comme rien ou peu de chose ce qu'il avait déjà accompli, il s'efforçait de calmer par de nouvelles actions son ardeur pour eux," dit un récit narrant le transfert à Constantinople de la tête d'Abibos et sa déposition dans l'église consacrée à la mémoire des trois saints.⁸⁶ Les textes qui décrivent les faits cités laissent imaginer un antagonisme particulier entre les deux empereurs, le beau-père et le beau-fils, un antagonisme qui n'a pas de lien avec la promotion d'Édesse, déjà assez éloignée de l'Empire, comme important centre de culte chrétien, mais plutôt avec la légitimité du pouvoir impérial au cœur de Byzance, à travers le transfert des reliques de cette ville à Constantinople.⁸⁷

86 Halkin, "Translation," 291 (traduction p. 296). Sur l'activité d'hagiographe de Constantin VII Porphyrogénète, voir B. Flusin, "L'empereur hagiographe: Remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints," dans *L'empereur hagiographe: Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, éd. P. Guran (Bucarest, 2001), 29–54, surtout 48–51. Sur l'église consacrée aux trois martyrs d'Édesse, située, selon la note du synaxaire *Sirmondianus* (Delehaye, *Synaxarium*, 225, 21–22), près du Forum de Constantin, voir Janin, *Géographie*, 80.

87 Dans un autre texte situé dans le même contexte, la *Translation de la main de Jean le Baptiste* de Théodore Daphnopatès, nous trouvons une autre histoire d'Édesse d'origine probablement syrienne; voir V. Latyšev, "Dve reči Feodora Dafnopata," *PPSb* 59 (1910): 15–38, ici 24 (ch. 10). Sur le transfert de l'image d'Édesse, la bibliographie est assez étendue. Voir surtout A. Cameron, "The History of the Image of Edessa: The Telling of a Story," *Harvard Ukrainian Studies* 7 (1983): 80–94; E. Patlagean, "L'entrée de la Sainte Face d'Édesse à Constantinople en 944," dans *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, éd. A. Vauchez (Rome, 1995), 21–35 (= eadem, *Figures du pouvoir à Byzance (IX^e–XII^e siècle)* [Spoleto, 2001], 37–51); S. G. Engberg, "Romanos Lekapenos and the Mandylyon of Edessa," dans *Byzance et les reliques du Christ*, éd. J. Durand et B. Flusin (Paris, 2004), 123–42; M. Cuscin, *The Image of Edessa* (Leiden et Boston, 2009) (textes et traductions). Sur l'iconographie du Mandylyon, voir A. Lidov, "The Mandylyon over the Gate: A Mental Pilgrimage to the Holy City of Edessa," dans *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean*, éd. E. Hadjistryphonos (Thessalonique, 2008), 179–92. Sur le transfert de reliques durant cette période voir B. Flusin, "Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques," dans *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe: L'Invention des origines*, éd. M. Amir Moezzi et J. Scheid (Turnhout, 2000), 51–70 et H. A. Klein, "Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople," dans

Au coup majeur de Romain qui a obtenu et organisé le transfert de l'image d'Édesse, Constantin répond avec sa dévotion "totale" envers les trois saints et le vol de la tête d'Abibos, vol dont il n'est pas responsable mais duquel il tire largement profit, avant de récupérer avec astuce une partie de la gloire du transfert du *Mandylyon*. Le texte qui décrit avec force détails ce transfert, la *Narratio de imagine Edessena*, écrit par un aulique de la cour de Constantin Porphyrogénète ou de son fils Romanos II, révèle ce climat tendu. Alors que l'initiative du transfert appartient à "Romanos qui détient le pouvoir romain (ὁ τῆς Ῥωμαίων κυριεύων ἀρχὴν Ῥωμανός)," un démoniaque, sur le chemin du *Mandylyon* vers Constantinople, délivre une sorte d'oracle qui plonge les auditeurs dans la perplexité: "Toi, Constantinople, prends ta gloire et ton allégresse et toi, Constantin Porphyrogénète, ton empire (ἀπόλαβε ἡ Κωνσταντινούπολις, δόξαν καὶ χαρὰν καὶ σύ, Κωνσταντίνε Πορφυρογέννητε, τὴν βασιλείαν σου)."⁸⁸ La tension provoquée par cet oracle est décelable dans le texte par la discussion qui suit sur la possibilité pour un démon de prévoir le futur.⁸⁹ La participation de Constantin VII au culte de l'image d'Édesse est soulignée par le renseignement selon lequel ce dernier a écrit des livres détaillant les traditions et les miracles concernant l'image, "un exploit très élogieux parmi les autres qu'il a légués à la société chrétienne. Sa pensée et sa méditation pour les choses très importantes étaient d'inspiration sublime et divine."⁹⁰ Le texte de la *Narratio* semble être fondé sur cette activité et puiser aux livres de Constantin. Dans ce contexte historique

Visualisierungen von Herrschaft, éd. F. A. Bauer (Istanbul, 2006), 79–99.

88 Cuscin, *Image*, 44.9–11 et 50.19–21. Dans la version du synaxaire Iviron 797 le nom de Constantin est remplacé par celui de son fils, Romain. Voir Cuscin, *Image*, 114.18–19: "ἀπόλαβε Κωνσταντινούπολις τὸν μέγαν θησαυρὸν καὶ σὺ Ῥωμανὲ Πορφυρογέννητε βασιλεία." Il ne peut pas s'agir ici de Romanos Ier Lécapène qui n'était pas Porphyrogénète, sauf s'il s'agit d'une faute du copiste.

89 Cuscin, *Image*, 52.1–11. Voir aussi Cameron, "History," 92–93, Patlagean, "L'entrée," et Flusin, "L'empereur," 50–51.

90 Cuscin, *Image*, 62.4–10. Une autre version hagiographique de la translation, dans Latyšev, *Menologii*, 2:282–85; selon cette version, Romain qui "ὁ τῆς Ῥωμαϊκῆς ἀρχῆς τὰ σκήπτρα διέπων" est qualifié de "ὁ καλός," alors que la prophétie concernant Constantin est "Ἀπόλαβε ἡ Κωνσταντίνου τὴν δόξαν σου καὶ σύ, βασιλεῦ, τὸ τῆς πορφύρας, ἐν ἡ γηγέννησαι."

précis peut être située la vulgarisation des récits concernant les saints, notamment l’histoire du *Miracle*.

Les Goths, de leur côté, ne sont plus au X^e siècle une réalité menaçante pour l’Empire, mais plutôt une construction littéraire, un “fossile” historique en même temps qu’un signe culturel qui fonctionne soit comme une exemplification d’un machisme militaire barbare et sauvage exorcisé, soit comme une métonymie des soldats nordiques et surtout des Scandinaves qui commencent à intégrer massivement l’armée romaine et à constituer la garde impériale, au moins à partir du début du X^e siècle.⁹¹ Les redoutables soldats goths de jadis sont insérés dans le folklore du palais à partir de la deuxième moitié du IX^e siècle, d’après les indices fournis par une note du *De cerimoniis* et font dorénavant partie d’une troupe théâtrale chargée de divertir la cour pendant les fêtes du 3 janvier.⁹² Quatre Goths, ou prétendus tels, portant des masques, des fourrures et tenant dans les mains un bouclier et des baguettes, entourent la table impériale de leurs cris, de leurs chants et de leur danse cyclique pour l’amusement de tous les participants, sous les auspices des deux principaux dèmes de la ville, les Bleus et les Verts.⁹³ Le soldat barbare est dompté, familiarisé et ridiculisé; la terreur qu’il provoque est désamorcée, elle se ritualise et se transforme finalement en hilarité et devient un jeu (παίλαι τὸ γοθικόν selon le texte) qui se déroule pendant une fête en rapport avec le vin (le

banquet porte le nom de τρυγητικόν), dernière réaction démoniaque avant l’Épiphanie salvatrice du Seigneur.⁹⁴

Un luxueux manuscrit, le Athos Vatop. 456, en parchemin et orné de miniatures, est la manifestation la plus éloquente de l’intérêt constantinopolitain pour les trois saints.⁹⁵ Le manuscrit contient vingt-sept homélies et douze récits hagiologiques dont cinq consacrés aux martyrs d’Édesse, de sorte qu’ils constituent un dossier: la passion pré-métaphrastique de Gourias et Samonas, celle d’Abibos, le discours prononcé par Arethas sur les martyrs, le récit autonome du *Miracle* et le récit sur le transfert de la tête d’Abibos (témoignage unique). Kurt Weitzmann lie directement le manuscrit aux événements de 944 mais, bien que le livre soit un peu postérieur, une copie de luxe effectuée à la fin du X^e ou au début du XI^e siècle, son argument reste valable.

À partir de cette époque, nous pouvons suivre l’insertion progressive du *Miracle* dans tous les récits concernant les saints, dans les hymnes et les synaxaires,⁹⁶ et son intégration dans le ménologe de Syméon le Métaphraste.

Une étape importante vers la rhétorisation du miracle est franchie par un *kontakion* consacré aux saints et conservé dans sa totalité dans un seul manuscrit, le Patmiacus 212, un *kontakarion* annuel du XI^e siècle provenant vraisemblablement d’un atelier de province.⁹⁷ Le texte est attribué par son *acrostichis* à Romanos le Mélode, mais cette attribution est

91 Sur la présence des soldats nordiques à Byzance, voir en général S. Blöndal, *The Varangians of Byzantium* (Cambridge, 1978). La dimension historique des Goths est réactualisée dans les “encyclopédies” du cercle de Constantin VII.

92 Sur la datation de la note du *De cerimoniis* à la deuxième moitié du IX^e siècle, voir E. Bolognesi Recchi Franceschini, “Winter in the Great Palace: The Persistence of Pagan Festivals in Christian Byzantium,” *ByzF* 21 (1995): 117–34. La note expose, certes, un rituel qui est beaucoup plus ancien (daté à partir du V^e siècle), mais la présence de certains officiers, comme le drongaire de la Flotte et le drongaire de la Veille, dans le déroulement du jeu, indique que la note décrit une nouvelle forme du jeu au IX^e siècle. Pour le *gotthikon*, voir aussi S. Cosentino, “Danzando il gotthikon (De cerem. I, 92),” dans *Vie per Bisanzio: VIII Congresso Nazionale dell’Associazione Italiana di Studi Bizantini, Venezia, 25–28 novembre 2009*, éd. A. Rigo, A. Babuin, et M. Trizio, vol. 1 (Bari, 2012), 85–92.

93 Texte dans *Constantini Porphyrogeniti imperatoris de ceremoniis aulae byzantinae libri duo*, v. 1, *Texte*, éd. I. Reiske (Bonn, 1829), ch. 83, p. 381–86; v. 2, *Commentarii* (Bonn, 1830), 355–67; *Constantin Porphyrogénète, Le livre des cérémonies*, éd. A. Vogt (Paris, 1935–39), ch. 92, 2:182–85 (texte), et *Commentaire* (Paris, 1935–40), 2:186–91.

94 Dans le folklore néo-grec, ces figures masquées qui terrorisent les passants dans certains villages de la Macédoine jusqu’à aujourd’hui sont équivalentes aux *kalikantzaroï*.

95 Une description détaillée du manuscrit dans K. Weitzmann, “The Mandylin and Constantine Porphyrogenetos,” *CabArch* 11 (1960): 163–84 (= *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination* [Chicago, 1971], 224–76). Weitzmann date le manuscrit du milieu du X^e siècle (238). Dans l’édition d’Arethas (xviii–xix), Westerink propose en revanche une datation du début du XI^e siècle, ce qui paraît plus correct.

96 Delehay, *Synaxarium*, col. 225.54–227.42 (selon le Par. gr. 1589 du XII^e siècle). Dans cette version condensée du *Miracle* est éliminée toute référence aux meurtres. Le *Sirmondianus* du même siècle, ibid., 225.1–22 se limite à la citation du martyr des trois confesseurs sans parler du miracle. Pour d’autres notes de synaxaires plus tardifs, voir Gebhardt et Dobschütz, *Akten*, xlii–xliv (pour l’introduction), 222–28 (pour les textes).

97 Pour certaines des caractéristiques (la décoration, les lettres initiales et les miniatures des titres) des manuscrits qui rappellent le Patmiacus 212, voir A. Cataldi Palau, “The Burdett-Coutts Collection of Greek Manuscripts: Manuscripts from Epirus,” *Codices Manuscripti* 54–55 (2006): 31–57 (= *Studies in Greek Manuscripts* [Spoleto, 2008], 523–63).

évidemment fausse, le nom de Romanos étant cité pour authentifier un texte par ailleurs postérieur à lui. Ce texte pourrait être probablement composé par un membre de la fraternité vouée à la promotion de la gloire posthume de Romanos à l'église chez *ta Kyrou* à Constantinople.⁹⁸ Le texte doit être daté de la période qui suit les canons déjà cités des trois saints, car l'histoire du miracle se substitue à celle du martyr et en devient le sujet central. Pendant le X^e siècle le *kontakion* devient partie obligatoire de la liturgie des vigiles et vient compléter la liturgie consacrée aux saints.⁹⁹

L'auteur connaît tous les détails de l'histoire, il souligne le caractère barbare du Goth (rusé, odieux, intempérant, malveillant, criminel, bête sauvage, inhumain, provenant d'un pays athée etc.),¹⁰⁰ et adapte les détails les plus significatifs de l'histoire dans une forme

poétique suggestive, sans apporter d'éléments supplémentaires sur l'histoire du miracle. Une touche de fierté locale ('Εδέσης δόξα καὶ τοῦ κόσμου χαρά), voire un vers qui clôt toutes les strophes de l'hymne, ne signifient pas une localisation dans la région d'Édesse mais plutôt une exaltation de l'histoire sainte de la ville dans le contexte du transfert de l'image du Christ à Constantinople. La gloire appartient à Édesse, mais la joie du miracle est partagée par tous, car les trois saints se sont transformés en "protecteurs ardents de l'écoumène" (strophe 18, v. 3: τοὺς θερμούς προστάτας τῆς οἰκουμένης).

Tous les textes cités, datés d'à partir du IX^e siècle, évitent d'attribuer des noms aux pieuses héroïnes du *Miracle*, qui retrouvent l'anonymat d'un conte populaire: elles redeviennent une mère et sa fille (κόρη). Les textes traitent le *Miracle* comme une histoire pouvant arriver n'importe où et à n'importe qui, soulignant par là son caractère exemplaire. Là où l'actualité s'introduit avec plus de consistance, c'est dans la version du *Miracle* écrite par le cercle de Syméon le Métaphraste dans la deuxième moitié du X^e siècle.

Vers la novélisation:

Syméon le Métaphraste et Nicéphore Basilakès

Dans sa version incluse dans son ménologe très répandu, Syméon le Métaphraste suit assez fidèlement son original et connaît bien le discours qu'Arethas a délivré en l'honneur des confesseurs car, à deux reprises (dont une dans l'introduction de sa narration du *Miracle*), il le recopie presque mot à mot.¹⁰¹ Néanmoins, son principal effort est de rendre son récit plus novelistique. "Novélisation d'hagiographie" à cette époque signifie l'adoption d'un double procédé: d'un côté, l'adaptation du discours hagiographique à celui du roman antique,

98 Éd. P. Maas et C. Trypanis, *Sancti Romani Melodi Cantica: Cantica dubia* (Berlin, 1970), no. 76, p. 115–20. Le texte est édité aussi dans N. Tomadakes, *Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ Ὕμνοι ἐκδιδόμενοι ἐκ Πατριαρχῶν κωδίκων* (Athènes, 1954), 2:125–39. Sur les raisons qui provoquent le soupçon et contestent l'authenticité de l'hymne, voir Maas et Trypanis, *Cantica*, Appendix II, 203–4. Les éditeurs n'avancent aucune datation probable sur ce texte. Sur l'évolution du *kontakion* après Romanos, voir J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance* (Paris, 1977), 48–65 et 217–42 (sur l'authenticité des *kontakia* attribués à Romanos et la considération que le nôtre n'est pas authentique). Voir aussi N. Livadaras, *Τὸ πρόβλημα τῆς γνησιότητος τῶν ἀγιολογικῶν ὕμνων τοῦ Ρωμανοῦ* (Athènes, 1959), 112–15. Sur les Cyriotes et leur culte de Romanos, voir P. Magdalino, "John Geometres, the Church of ta Kyrou, and the Kyriotai," dans *Reading Byzantium*, éd. N. Gaul, T. Shawcross, et I. Toth (Oxford et New York, 2014) (à paraître; nous le remercions beaucoup pour nous avoir montré cet article avant sa publication).

99 Sur le rôle du *kontakion* dans le culte des saints en général, voir A. Lingas, "The Liturgical Use of the Kontakion in Constantinople," dans *Liturgy, Architecture and Art of the Byzantine World: Papers of the XVIII International Byzantine Congress (Moscow, 8–15 August 1991) and Other Essays Dedicated to the Memory of Fr. John Meyendorff*, éd. C. C. Akentiev = *Byzantinorossica* 1 (St Petersburg, 1995), 50–57.

100 Hymne, éd. Maas et Trypanis, strophe 1, v. 4: ἀνδρὸς δολιότητι; strophe 3, v. 5: Γότθον τὸν ἐχθιστον; strophe 4, v. 5: τῷ ἀκολάστῳ; strophe 5, v. 1: ἀκολασίᾳ οὖν ὁ κακόφρων κρατηθεῖς; strophe 6, v. 4: δόλῳ; strophe 8, v. 1 et 4: ὁ δολιόφρων... τῷ ἀνόμῳ; strophe 9, v. 2, 3, 4: πατρίδα γένος τε ἄθεον... ὅλος ἐν ἀπανθρωπίᾳ γεγονώς... βρύξας ὡς θῆρ αὐστηρῶ τῷ προσώπῳ ἐβόησε; strophe 10, v. 3: τῷ μαιφόνῳ; strophe 11, v. 3: ὁ παραβάτης; strophe 12, v. 4: ὁ ἄνομος; strophe 13, v. 3: τοῦ ἀνόμου καὶ πλάνου καὶ παραβάτου; strophe 17, v. 1: τὸν παμμίᾱρον. Dans les strophes où le Goth n'a pas une connotation négative, elle existe pour sa femme, strophe 14, v. 3 et 5: δολίως... ἡ πανάθλιος; strophe 15, v. 1: ἡ κακίστη.

101 *Miracle métaphrastique* 149.6–9 = Arethas, *Scripta Minora* 62.16–20; et 117.31–119.2 = Arethas, *Scripta Minora* 70.7–12. Sur ce procédé de Syméon de fusionner plusieurs textes dans sa réécriture de la *Vie* d'un saint, voir les exemples cités par W. Lackner, "Zu Editions-geschichte, Textgestalt und Quellen der Passio S. Polyeucti des Symeon Metaphrastes," dans *Byzantios: Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*, éd. W. Hörandner (Vienne, 1984), 221–31, ici 228–30. En parlant de Syméon (le Métaphraste) nous entendons un auteur (peut-être Syméon lui-même) qui travaillait dans un cercle d'écrivains qui suivent ses directives et qui ont produit le ménologe métaphrastique conservé dans de nombreux manuscrits; voir en général, C. Høgel, *Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization* (Copenhague, 2002), surtout 135–39 sur les modalités de la *metaphrasis*. Voir aussi A. P. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (850–1000)*, éd. C. Angelidi (Athènes, 2006), 231–47.

surtout d’Héliodore et d’Achille Tatius, au niveau de la mise en scène, de la construction littéraire des personnages, du vocabulaire et du style; de l’autre côté, l’effort conscient d’historiciser la création littéraire et de lui attribuer un caractère *général* à travers les *gnomai* qui commentent et expliquent l’action des héros.¹⁰² Il s’agit d’un effort pour résoudre la tension entre fiction et réalisme, en brouillant complètement les pistes qui les distinguent.

Syméon suit fidèlement les deux procédés. Sa version retouche le style de l’original, actualise le vocabulaire juridique,¹⁰³ modifie l’étendue de l’ensemble par suppressions ou par ajouts de parties, écarte la mise en scène du prétendu auteur,¹⁰⁴ s’efforce de minimiser la tension entre stratège et évêque¹⁰⁵ et, finalement, apporte certaines clarifications historiques significatives. À travers l’écriture de Syméon nous suivons, d’abord, un procédé assez marqué de sexuation du récit. Une trame, construite sur des commentaires absents de la version prémétaphrastique, s’y insère pour interpréter la nature féminine: “la femme est facilement victime de ruse” (157.3: γυνή οὐσα τὸ εὐκόλον εἰς ἀπάτην) ou “la mère agit de manière plus intelligente que celle des femmes en général” (189.2–3: σοφώτερον ἢ κατὰ γυναῖκα πρᾶγμα δρᾶσαι διανοησαμένη). Les héroïnes de l’histoire, la mère et la fille, acquièrent des caractéristiques de figures féminines du roman, telles que beauté indescriptible,¹⁰⁶ décence, sagesse et pondération, le fait

d’agir ou de réagir comme des femmes pathétiques,¹⁰⁷ enfin la barbarie du Goth est plus soulignée.¹⁰⁸

Mais Syméon ne se limite pas à la présentation romanesque des personnages du récit. Il entretient aussi une autre sorte de rapport avec les techniques narratives du roman, qui consiste en l’insertion de digressions de nature morale (“Les amours mélangent les amitiés, ils ne les démêlent pas”).¹⁰⁹ Si on y ajoute les apostrophes à son public (“Que pensez-vous de ce qui arrive à une

παρθένον οὐσαν μετὰ πάσης ἀνήγεν ἡ μήτηρ σωφροσύνης καὶ σεμνότητος, ὥστε σπουδὴν τίθεσθαι πλείστην τοῦ μηδὲ τῷ τυχόντι θεαθῆναι τὴν κόρην. ἐτύγχανεν γὰρ εὐπρεπὴς τῇ ὄψει” (*Miracle* 152.1–4) avec “Εὐφημία . . . ἀνήγετο οὐν ὡς τι γεοθαλὲς ἔρως ἡ παῖς τῇ μητρὶ σωφροσύνην τε ἀσκούσα καὶ παρθενίαν καὶ τὸ μὴ ἀρρένων ὁμοίᾳ θεαθῆναι διὰ σπουδῆς ἔχουσα. ἦν δὲ ἡ παῖς ἄρα τὴν ὄψιν εὐπρεπὴς καὶ τὸ κάλλος ἀμήχανος” (*Miracle métaphrastique* 153.2–5). Les deux ajouts, ainsi que la substitution du terme ἀρρένων à celui τῷ τυχόντι, contribuent à la sexuation du récit.

107 *Miracle métaphrastique* 185.1–20: la scène de la rencontre entre mère et fille est beaucoup plus pathétique chez Syméon. Sur d’autres expressions du sentiment pathétique, voir, par exemple, *Miracle métaphrastique* 165.9–10, 167.3, 167.19, 173.15–18, 173.21 (passion), 179.13–15, 181.2 (mélange des sentiments).

108 *Miracle métaphrastique* 151.16–17, 159.19, 161.9–12, 163.14. Dans sa réécriture de la *Passion* de Nicétas le Goth, Syméon le Métaphraste donne, une nouvelle fois, libre cours à son animosité contre les Goths. Selon ce texte “une terre barbare a engendré le saint et les coutumes (ἥθη) barbares l’ont nourri sans pour autant abâtardir le hasard de sa noblesse innée (ἐμφυτον τῆς τύχης εὐγένειαν)” et un peu plus loin avec des accents encore plus élevés: “Nicétas avait été procréé par une semence gothique . . . mais il ne partageait ni leur manière de vivre (βίον) ni leur comportement ni leur foi. Sa disposition (ἡ γνώμη) vainquait l’origine, son amour (φίλτρον) pour Christ vainquait la gloire barbare, son éros (ἔρως) des vertus vainquait l’intempérance et la sauvagerie gothique (τὴν γοτθικὴν ἀκρασίαν καὶ ἀγριότητα)” (*Passion de Nicétas*, PG 115:705A). Dans sa réécriture de la *Vie* de Syméon Stylite le Jeune, il mise encore une fois sur le sentiment anti-goth de ses lecteurs en ajoutant que le Goth a qualifié le saint de “mou” (ch. 45, dans Delehaye, *Saints stylites*, p. 140 et PG 116:1025C: εἰς μαλακίαν αὐτὸν ἀποσκώπτει καὶ εἰρωνικῶς ἀποφθέγγεται).

109 *Miracle métaphrastique* 169.19–20: “κίρνωσι γὰρ φιλίας, οὐ διίστῶσιν οἱ ἔρωτες.” Sur cette technique dans le roman hellénistique, voir A. Billault, *La création romanesque dans la littérature grecque à l’époque impériale* (Paris, 1991), 265–301 et H. Morales, “Sense and Sententiousness in the Greek Novels,” dans *Intratextuality: Greek and Roman Textual Relations*, éd. A. Sharrock et H. Morales (Oxford et New York, 2000), 67–88. Sur l’importance des *gnomai* dans le roman, voir aussi Psellos sur les *Éthiopiennes* d’Héliodore: “Ὅρῳ τὸ σύγγραμμα καὶ πολυμαθείας ἀπτόμενον· φυσικαὶ τε γὰρ αὐτῷ ὑποθέσεις εἰσάγονται <καὶ> γνωμοτυπία τε καὶ θεολογία καὶ τινα καὶ τῆς κινουμένης σφαίρας ἀλλ’ οὐδὲ τῶν ἐκ ταύτης γενέσεων πόρρω . . . γνωμολογεῖ δὲ ὡς εἴπερ τι ἄλλο, ὧν ἐντετύχηκα”; éd. A. Dyck, *Michael Psellus: The Essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodorus and Achilles Tatius* (Vienne, 1986), 94.

102 Cf. C. Messis, “Fiction and/or Novelization in Byzantine Hagiography,” dans *A Companion to Byzantine Hagiography*, v. 2, éd. S. Efthymiadis (à paraître, 2014).

103 À propos de l’accusation écrite préparée par les deux femmes et destinée à l’évêque et au stratège, la version prémétaphrastique choisit le terme διδασκαλία (*Miracle* 192.17 et 194.4), alors que Syméon s’exprime d’abord avec une périphrase “τὸν ὑπογραφέα παραστησάμεναι καὶ τὰ συμβεβηκότα πάντα διαχαράξαι” et utilise ensuite le terme “γραμματεῖον” (*Miracle métaphrastique* 193.14–17).

104 *Miracle métaphrastique* 181.8 parle d’un prêtre ayant reçu le témoignage d’Euphémie après son transfert, sans lier cet épisode à l’écriture et à la vulgarisation de l’histoire.

105 *Miracle métaphrastique* 195.7–8 ajoute que le stratège avait fait siéger l’évêque avec lui dans le procès, et la raison militaire évoquée dans la version prémétaphrastique s’évanouit au profit d’un avertissement général (199.4–6: ἄλλως τε καὶ πολλοὺς ἐτέρους ὁμοίους γενέσθαι παρασκευάσει, μὴ δικαίαν τὴν δίκην ἐπὶ τοῖς φθάσαισι δεδωκώς).

106 À titre d’exemple, en ce qui concerne les ajouts de Syméon pour accentuer les attributs positifs de l’héroïne, citons la présentation de la jeune fille dans la version prémétaphrastique et ensuite dans celle métaphrastique, en soulignant les commentaires ajoutés et les changements terminologiques: cf. “Εὐφημίαν . . . ἦν τινα

femme éloignée de sa mère, éloignée de sa patrie, de ses amies et de ses parents... ?¹¹⁰ à propos de la révélation du mariage du Goth et de l'obligation d'Euphémie d'être l'esclave de sa femme), et une touche de psychologie de la souffrance ("elle était consternée par le miracle, elle regardait pleine de joie, elle ne pouvait pas comprendre, elle n'avait pas confiance en elle-même, elle ne savait pas quoi faire"),¹¹¹ on est devant la tentative de Syméon d'adapter son récit aux goûts d'un nouveau type d'écriture et de lecture hagiographiques. De plus, dans son effort pour rendre le texte plus rhétorique¹¹² et moins "oral," voire plus livresque, Syméon abandonne la polyphonie du texte pré-métaphrastique et adopte la voix autoritaire d'un seul et unique narrateur.¹¹³

L'effort de novélisation du récit nécessite la présence du détail historique.¹¹⁴ Syméon précise d'abord que les Huns qui attaquent Édesse appartiennent à la branche des *Ephthalitai*, un renseignement à première vue inutile dans l'économie du récit, mais qui constitue une sorte de signature d'auteur savant: Οὐννοι μὲν οἱ Ἐφθαλίται, Περσῶν ὁμοιοὶ καὶ πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον οἰκοῦντες, τὸ σκαιὸν ἔθνος τουτὶ καὶ βάρβαρον (151.1–3). Ce groupe de Huns est présenté dans les textes sous

deux dénominations particulières: *Ephthalitai*, que l'on trouve dans les textes de l'historiographie classicisante (Ménandre, Procope, Théophylacte Simocatte¹¹⁵ et par la suite dans les synthèses de l'époque macédonienne comme le *De legationibus* et le *De sententiis*, toutes deux compilées par Constantin Porphyrogénète, et aussi dans la *Bibliothèque* de Photius),¹¹⁶ et *Nephthalitai*, dénomination qui renvoie explicitement au peuple biblique de *Nephtalim*¹¹⁷ et adoptée par une série d'autres auteurs, comme le rédacteur du *Stratégikon* de Maurice, Agathias, Théophane et, plus tard, Kedrenos et Attaleiate.¹¹⁸ Syméon suit la tradition classicisante et non la tradition biblique, soit dans un souci de précision historique, car si le terme biblique *Nephthalitai* peut être adaptable à plusieurs peuples de la région, les *Ephthalitai* sont une réalité présente pour les historiens

110 *Miracle métaphrastique* 163.7–9: "τί πρὸς ταῦτα παθεῖν οἴεσθε γυναῖκα γυμνωθεῖσαν μὲν μητρός, γυμνωθεῖσαν δὲ πατρίδος, φίλων πάντων καὶ συγγενῶν καὶ πρὸς μόνην τὴν ἐκείνου ψυχὴν βλέπουσαν τοιοῦτόν τε τὸ πέρας τῶν μακρῶν ἐκείνων ἐλπίδων ἰδοῦσαν; πάντως εἰ μὴ λίθος ἦν, εἰ μὴ σίδηρος ἢ ἄλλο τι τῶν ἀψύχων, πληγείσαν τῷ ἀνελέπτῳ τῆς ἀκοῆς εὐθὺς τὴν ψυχὴν ἀφεῖναι."

111 Ibid. 179.14–15: "τῷ θαύματι κατεπλήττετο· ἔχαιρεν ὁρώσα, ἐξίστατο ἐννοοῦσα, ἑαυτῇ διηπίστει, οὐκ εἶχεν ὅ τι καὶ γένοιτο."

112 Syméon utilise les epanastrophes (ibid. 167.6, 167.15–16), les jeux de mots (δοῦλη/δόλον: 167.15–16), les *auxeseis* (167.17–18) et un vocabulaire archaisant. Voir p.e. l'expression "μιαρὰ κεφαλῇ" (163.15), tirée non plus d'Aristophane ou Démosthène, comme le croient les éditeurs, mais plutôt de *Souda* (mi 1025) ou de Jean Géomètre (éd. E. van Opstall, *Jean Géomètre, Poèmes en hexamètres et en distiques élégiaques* [Leiden et Boston, 2008], no. 72, p. 254). Sur les moyens stylistiques utilisés dans la version métaphrastique, voir aussi Gebhardt et Dobschütz, *Akten*, xxxiv.

113 La version prémétaphrastique faisait appel à trois voix, celle de la mère et de la fille (*Miracle* 148.21–2; 149.4), celle d'un vieillard admirable (148.12) et celle de l'auteur du texte présenté dans le texte en tant que "moi" (154.24–5). Sur la manière avec laquelle Syméon traite les narrateurs, voir Høgel, *Symeon Metaphrastes*, 145–48.

114 La recherche de l'"exactitude" historique est aussi une caractéristique du roman. Cf. J. Morgan, "Make-believe and Make Believe: The Fictionality of the Greek Novels," dans *Lies and Fiction in the Ancient World*, éd. C. Gill et T. P. Wiseman (Austin, TX, 1993), 175–229.

115 Ménandre, *Histoire*, fr. 4.2, 6, 10, éd. R. Blockley, p. 46, 64, 110–16; Procope, *De bello Persico*, I, 3, éd. Haury et Wirth, 1:10–11 où l'on trouve une approche ethnographique sur les *Ephthalitai*; *Theophylacti Simocattae Historiae*, éd. C. de Boor et P. Wirth (Leipzig, 1972), 161.20–21 et 257.7–8. Sur les *Ephthalitai* et les renseignements ethnographiques les concernant, voir A. Kaldellis, *Le discours ethnographique à Byzance: Continuités et ruptures* (Paris, 2013), ch. 3.

116 *Excerpta e Menandro* 7 = *Excerpta de Legationibus*, v. 2, éd. C. de Boor (Berlin, 1903), 2:450; *Excerpta e Menandro* 3 = *Excerpta de Sententiis*, éd. Boissevain, p. 18; *Photius Bibliothèque*, v. 1, éd. R. Henry (Paris, 1969), 64–66 (à propos de Procope), 78 (à propos de Théophane de Byzance). C'est aussi le cas de l'historien du XIV^e siècle, Nicéphore Calliste Xanthopoulos, *Histoire Ecclésiastique*, PG 147:385B, qui les assimile aux Turcs, en suivant les auteurs tardifs qui utilisent l'autre terme, celui de *Nephthalitai*, comme indicatif des Turcs.

117 Matt. 4.15; Apoc. 7.6; Josèphe, *Antiquités juives*, 5.86 (*Flavius Josèphe, Les antiquités juives*, v. 2, éd. E. Nodet [Paris, 2004], 136).

118 *Das Strategikon des Maurikios*, éd. G. Dennis (Vienne, 1981), 4.3.19–20 (p. 196): "τούτῳ τῷ τρόπῳ ἐχρήσαντο Νεφθαλίται κατὰ Περῶν βασιλέως Περσῶν"; *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, éd. R. Keydell (Berlin, 1967), 158.5–6: "Οὐννικὸν γὰρ γένος οἱ Νεφθαλίται"; *Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope*, éd. I. Bekker (Bonn, 1838), 1:623.2; *Michaelis Attaliatae Historia*, éd. E. Tsolakakis, CFHB 50 (Athènes, 2011), 62.16–17: "τῇ τε τῶν Νεφθαλιτῶν Οὐννων, ἥτοι τῶν Τούρκων." Attaleiate, dans une autre occasion (35.18–19), reproduit fidèlement le texte métaphrastique (Οὐννοι Ἐφθαλίται, Περσῶν ὁμοιοὶ) en changeant le Ἐφθαλίται avec Νεφθαλίται. Soit il avait à sa disposition une version du texte métaphrastique avec Νεφθαλίται, soit il corrige la phrase qu'il recopie. Cette allusion doit être insérée dans les « allusions incorporées » discutées par S. Papaioannou, "Remarks on Michael Attaleiates' History," dans *Pour l'amour de Byzance: Hommage à Paolo Odorico*, éd. C. Gastgeber, C. Mesis, D. Muresan, et F. Ronconi (Frankfurt am Main, 2013), 155–73.

du VI^e siècle, soit pour indiquer une antiquité très éloignée et sans contours précis, si nous considérons que Rome, où “l’armée alliée voulait se rendre,”¹¹⁹ était, après le retrait des Huns, l’ancienne Rome et non Constantinople.

Le deuxième ajout de Syméon, qui lie cette fois son témoignage à sa propre époque, est la référence aux efforts des *basileis* (au pluriel) pour la défense d’Édesse, en rappelant l’image du Christ et la légende selon laquelle Il aurait promis que la ville serait invulnérable aux attaques barbares (151.5–11). À son époque, toute référence à Édesse évoque implicitement ou explicitement le *Mandylion*, conservé à Constantinople depuis des dizaines d’années. Le texte de Syméon rend classique une histoire qui jusqu’alors circulait sous plusieurs versions dans un nombre limité de manuscrits; sa version, en revanche, stabilisa un texte qui commençait à avoir une diffusion manuscrite remarquable.¹²⁰



Le dossier consacré au *Miracle* se clôt sur un texte appartenant à une autre époque, le XII^e siècle, et à une autre tradition rhétorique, celle des *progymnasmata*, modèles pour la composition rhétorique dans le cadre éducatif. Nicéphore Basilakès, l’auteur du texte, y brosse une série de portraits des héros les plus impressionnants de la mythologie classique, de l’histoire ancienne et de la Bible, à chacun desquels il attribue un discours approprié face à une situation critique. La seule histoire tirée de l’hagiographie est celle du Goth et d’Euphémie. Il s’agit d’une éthopée qui s’intitule “Quelles paroles dirait la fille d’Édesse trompée par le Goth? (Τίνας ἂν εἴποι λόγους ἡ ἐξ Ἐδέσσης παρὰ τοῦ Γότθου ἀπατηθεῖσα κόρη).”¹²¹ Sa source est le texte du ménologe de Syméon

le Métaphraste, qui commence à influencer profondément la production littéraire des XI^e–XII^e siècles.¹²²

Dans ce récit, Euphémie perd son identité particulière et redevient une fois encore une catégorie générale: la fille (κόρη). Le sujet du récit est la réaction pathétique¹²³ de la jeune femme face à la trahison du Goth pendant son esclavage, après le meurtre de son enfant et avant son emprisonnement et sa délivrance finale, la présence des trois saints passant, quant à elle, au second plan de la narration. Ce changement de perspective libère l’auteur de l’influence du récit hagiographique et le conduit à un texte particulier qui se fonde sur des données hagiographiques librement retravaillées.

Le discours de la jeune femme, prononcé dans un moment d’angoisse, traite essentiellement de trois sujets: (a) la virginité d’abord, imaginée comme une acropole attaquée et sacrifiée par des serments trompeurs: Ὡς ἄρα πιθανώτατόν τι χρῆμα γλῶττα ψευδῆς καὶ βάρβαρος γνώμη τυραννικώτατον! ταῦτά μου τὴν παρθενίαν ἐσύλησε, ταῦτά μου τὴν παρθενίαν ἐσκύλευσεν (1–3); (b) l’érotomanie barbare du Goth ensuite et ses ruses pour infléchir la sagesse de la jeune fille où l’imagerie érotique adoptée est celle d’une guerre—le Goth est un soldat de l’amour: “ἐξετάκη τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄλην αὐτὴν καρδίαν ὑπερεκὰ τῷ ἔρωτι . . .” Ἐρωτι συμμαχῶ χρησάμενος καὶ τὴν γλῶτταν ἔχων ἐλέποιν, κατ’ αὐτῆς δὴ σωφροσύνης κατεπεστράτευσε, πολιορκῆσαι θέλων τῆς παρθενίας μου τὴν ἀκρόπολιν καὶ καταστρατηγῆσαι τῆς σωφροσύνης αὐτῆς” (16–18 et 20–24; voir aussi 14 et

122 Sur la question manquent les études appropriées, mais il est certain qu’à partir du XI^e siècle (comme il est attesté par l’*Éloge* du Métaphraste par Psellos; éd. E. A. Fisher, *Michael Psellus: Orationes Hagiographicae* [Stuttgart et Leipzig, 1994], 267–88) et jusqu’au XIII^e siècle, Syméon devient partie du canon rhétorique. Voir p.e. le texte intitulé *Rhetorica Marciana* (cod. Marc. gr. 444 du XIV^e siècle), éd. Walz, *Rhetores graeci*, v. 3 (Stuttgart, 1834), 612.18–20 et V. De Falco, “Trattato retorico bizantino (Rhetorica Marciana),” *Atti della Società Ligustica di scienze e lettere*, n.s. 9, 2 (1930): 71–124, ainsi que le traité anonyme *Sur les quatre parties d’un discours parfait*, éd. W. Hörandner, “Pseudo-Gregorios Korinthios, *Über die vier Teile der perfekten Rede*,” *Medioevo Greco* 12 (2012): 87–131. Sur Psellos et Métaphraste voir S. Papaioannou, *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium* (Cambridge et New York, 2013), 158–62 et *passim*.

123 Sur les différents types d’éthopée dans l’œuvre de Basilakès, voir S. Papaioannou, “On the Stage of Eros: Two Rhetorical Exercises by Nikephoros Basilakes,” dans *Theatron: Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter / Rhetorical Culture in Late Antiquity and Middle Ages*, éd. M. Grünbart (Berlin, 2007), 357–76, ici 360.

119 *Miracle métaphrastique* 157.16–159.1: “οἱ σύμμαχοι δὲ ἀπιέναι πάλιν πρὸς Ῥώμην ἐβούλοντο”; les troupes romaines sont considérées comme des troupes alliées. Voir aussi 151.13: “Ῥωμαῖοι δὲ συμμαχίαν Ἐδεσηνοῖς πέμπουσιν.” Ces phrases renvoient à une réalité historique selon laquelle Édesse était une ville autonome et non, comme dans la version prémétaphrastique, partie intégrante de l’Empire.

120 Gebhardt et Dobschütz, *Akten*, xxviii et xxxiv. Le *Miracle métaphrastique* est recommandé par le *Synaxaire* d’Evergétis pour la date du 15 novembre; voir Jordan, *Synaxarion* (n. 79 supra).

121 Basilakès, *Progymnasma* 56, éd. A. Pignani, *Niceforo Basilace Progimnasmata e Monodie* (Naples, 1983), 228–32.

34–35); et enfin (c) la jalousie destructrice de la femme du Goth: “ὄγκωται μοι τὰ τῆς γαστροῦ καὶ συνογκοῦται μοι τὸ τῆς δεσποίνης ζῆλότυπον. ἐπανθεῖ μοι τῷ προσώπῳ τὸ κάλλος . . . καὶ τὸν θυμὸν ἢ δεσπότης ἐμφαίνει τῷ βλέμματι. ἐρύθημά τι ταῖς παρειαῖς ὀλίγον ἐναπολέλειπται καὶ ὅλη κάμινος φθόνου περὶ μέσσην αὐτὴν ἐκείνης ἐξήπται ψυχὴν . . . κατὰ δούλην αἰχμάλωτον καὶ τὸ ζῆλότυπον, ἐγκυμονούμενον τῇ δεσποίνῃ, γεννᾶται” (66–74).

Nous avons là un triangle amoureux, aux réactions culturellement codifiées, une victime, la jeune fille innocente et candide, et deux bourreaux, aux responsabilités différentes, qui incarnent les défauts typiques d’une masculinité et d’une féminité socialement décriées, identifiées à la barbarie et résumées dans le schéma suivant: fixation sexuelle et comportement despotique des hommes (61–62: “le Goth n’était pas un mari, mais un maître”), jalousie amoureuse des femmes, défauts tous deux portant atteinte à la vertu présexuelle de la jeunesse. Le discours de la jeune femme s’achève par le thrène d’une mère ratée à cause de la méchanceté de son époux (80–88) et par un avertissement de la punition terrible qui va suivre (89–100).

Basilakès transforme le récit hagiologique en commentaire explicite dans un débat sur les différents aspects du comportement érotique, de la ruse masculine et de la jalousie féminine. Dans une époque qui connaît l’affabulation du sentiment amoureux,¹²⁴ le texte présente les aspects désastreux du phénomène, car il s’agit ici d’un amour qui ne respecte pas les conventions d’un mariage légitime (30: πρὸς γάμον, ἀλλ’ ἔννομον). Il ne s’agit plus d’une histoire de miracle, mais d’un commentaire qui vise à d’autres réalités sociales.

124 Sur le roman érotique du XII^e siècle et la “renaissance” littéraire et sociale de l’éros, voir p.e. H.-G. Beck, *Byzantinisches Erotikon* (Munich, 1986), 136–59; P. Magdalino, “Eros the King and the King of Amours: Some Observations on *Hysmine and Hysminias*,” *DOP* 46 (1992): 197–204; P. A. Agapitos et D. R. Reinsch (éds.), *Der Roman im Byzanz der Komnenenzeit: Referate des internationalen Symposiums an der Freien Universität Berlin, 3–6 April 1998* (Frankfurt am Main, 2000); P. A. Agapitos, “From Persia to Provence: Tales of Love in Byzantium and Beyond,” *Acme: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Milano* 63 (2010): 153–69; idem, “In Rhomaian, Frankish and Persian Lands: Fiction and Fictionality in Byzantium,” dans *Medieval Narratives between History and Fiction: From the Centre to the Periphery of Europe, c. 1100–1400*, éd. P. A. Agapitos et L. B. Mortensen (Copenhague, 2012), 235–367; I. Nilsson, *Raconter Byzance: La littérature au XI^e siècle* (Paris, à paraître 2014).

L’auteur vise-t-il à faire de cette histoire un commentaire aussi sur l’actualité *politique* de son temps? Cela est possible. En 1137 Jean Comnène fait campagne en Syrie contre les Francs d’Antioche qui détiennent Édesse depuis 1098, avant sa chute définitive aux mains des Turcs en 1144.¹²⁵ Si nous imaginons que le *progymnasma* a été écrit pendant le déroulement de cette campagne, nous comprenons mieux la raison pour laquelle Basilakès choisit la mise en scène de la jeune femme en attente de sa délivrance et de la punition imminente, mais pas certaine, du “Goth” qui la détient illégalement prisonnière.¹²⁶ L’espoir de la jeune femme est un espoir de rétablissement politique. Ville et femme fusionnent, la voix de l’une devenant la voix de l’autre.¹²⁷

Quoi qu’il en soit, le texte de Basilakès reste la dernière tentative de réécrire l’histoire du *Miracle*. La version métaphrastique était largement suffisante pour les besoins littéraires des siècles suivants, une version qui assura la popularité du *Miracle* pendant toute la période byzantine. Dans l’introduction d’un des miracles de saint Nicholas, l’évocation même de l’histoire d’Euphémie et du Goth sert de pièce à conviction pour démontrer la *réalité* des transferts miraculeux.¹²⁸

125 Sur cette campagne, voir M. Angold, *The Byzantine Empire 1025–1204: A Political History* (Harlow, 1985), 187–88. Sur l’histoire d’Édesse à cette époque, voir MacEvitt, *Crusades*, 50–99. Sur la politique byzantine envers la ville au XII^e siècle, voir P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180* (Cambridge, 1993), 29, 41–42, 46, 52, 71. Sur le lien entre Jean Comnène et Édesse, voir une oraison de Basilakès à propos des victoires impériales contre les Arabes (éd. A. Garzya, *Nicephori Basilacae orationes et epistolae* [Leipzig, 1984], 65, 9–10: “καὶ ἀπεκλήρωσας ὡς πάλαι τὴν Ἐδεσσαν Ῥωμαίοις ὁ Λεύκιος”) et une autre de Michel Italikos (éd. P. Gautier, *Michel Italikos, Lettres et Discours* [Paris, 1972], 260: “Ἐντεῦθεν ὁ τῆς Ἐδέσσης τοῦ σοῦ συντάγματος γέγονε καὶ δόρυ κραδαίνειν ὑπὲρ σοῦ βούλεται”).

126 Sur l’assimilation des Goths aux ennemis nordiques en général, sans distinction d’origine ethnique particulière, voir Attaleiate, *Histoire*, éd. Tsolakis, 153.1–2: “κατὰ τε πᾶσαν ἑῶαν καὶ τὴν ἐσπέραν τῶν Γοτθικῶν καὶ μισρωτῶν ἐπικρατησάντων ἔθνων.” Le mot *μισρός* démontre peut-être la dépendance d’Attaleiate avec le texte de Syméon le Métaphraste. Voir aussi *Chronique de Mathieu d’Édesse*, tr. E. Dulaurier, *Bibliothèque historique arménienne* (Paris, 1843), 72, 82, 166, 399 où les Goths désignent les habitants des Balkans du Nord.

127 Sur la personnification de la ville dans la littérature de cette époque, voir Manassès, *Hodoiporikon*, éd. C. Horna, “Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses,” *BZ* 13 (1904): 325–47, v. 120; cf. F. Spingou, “A Poem on the Refortification of Dorylaion in 1175,” *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 21 (2011): 137–68, ici 162.4–9, aussi 143 n. 37.

128 Anrich, *Heilige Nikolaos*, 1:207.3–4 et 282.23–25; 2:108–10 et 128–29 (pour le commentaire).

Sa popularité est démontrée aussi par sa traduction en langue populaire pendant la période post-byzantine. La version traduite est préservée au moins dans trois manuscrits du XVII^e siècle, le Laura H 143, f. 11–24v, le Laura I 133, f. 189r–196v (daté de 1602) et le Laura Ω 90, f. 320r–327r.¹²⁹

*Le Miracle et la micro-histoire:
Réceptions personnelles*

L’histoire pathétique d’une femme romaine maltraitée, conduite loin de sa patrie en terre barbare, séquestrée et miraculeusement sauvée, pouvait raisonnablement reconforter plusieurs personnes souffrantes et inspirer un discours auto-référentiel.

Dans le poème qui suit, qui figure dans un manuscrit important de l’Italie du Sud (Vat. gr. 866 du XI^e–XII^e siècle), l’auteur demande l’aide des trois martyrs d’Édesse, en rappelant leur intervention, pour aider une jeune femme à retourner dans sa patrie.¹³⁰ Cet auteur s’appelle Nikolaos, comme l’indique l’*acrostichis* du poème:

ΝΙΚΗΤΙΚΩΣ ΜΕΝ ΤΗΝ ΧΑΡΙΝ ΕΙΛΗΦΟΤΕΣ
 ΉΡΟΣ ΧΟΡΟΣ ΤΡΙΣΑΡΙΘΜΟΣ ΜΑΡΤΥΡΩΝ
 Κ’ΟΡΗΝ ΟΪΑΠΕΡ ΕΚ ΤΑΦΟΥ ΣΕΣΩΚΟΤΕΣ
 ΟΪΚΕΤΙΚΩΣ ΝΥΝ ΠΙΣΤΕΙ ΥΜΙΝ ΒΟΩΝΤΑ
 ΛΑΟΝΙΚΕΙΣ ΜΟΙ ΩΣ ΑΥΤῇ ΠΑΡΑΣΤΑΝΤΕΣ
 ἈΝΑΡΥΣΑΣΘΑΙ Τὸ ΤΑΧΟΣ Τῆς ΞΕΝΙΑΣ
 ὍΔΗΓΟΥΝΤΕΣ ΜΕ Πάλιν ἐν τῇ πατρίδι
 Σ’Υν εὐθυμιά Χριστὸν δοξολογοῦντα +¹³¹

129 Spyridon de la Laura et S. Eustratiades, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos* (Cambridge, 1925), 120–21, 204–5 et 347–48.

130 Ce manuscrit est un *Ménologe* de tout l’année liturgique et il est fameux car il contient grand nombre des *Vies* prémétaphrastiques ainsi que des *Vies* traduites du latin en grec. Le manuscrit est daté par Gebhardt et Dobschütz (*Akten*, xix) du XII^e siècle, par R. Devreesse, *Codices Vaticani graeci: Codices 604–866* (Cité du Vatican, 1950), 434 du XI^e–XII^e siècle, par I. Pérez Martín, “El Escorialensis X. IV. 6: un iatrosophion palimpsesto en el círculo mesinés de Constantino Láscaris,” dans *Libri Palimpsesti Greci: Conservazione, Restauro Digitale, Studio. Atti del Convegno Internazionale*, éd. S. Lucà (Rome, 2008), 279–94 du XI^e siècle, et par A. Dzurova (*La miniatura bizantina: i manoscritti miniatie e la loro diffusione* [Milan, 2001], 82) du X^e–XI^e siècle.

131 Edité par Gebhardt et Dobschütz (*Akten*, 100), avec deux autres poèmes dédiés aux trois martyrs, l’un de la part de Nicholas,

(Vous, qui avez reçu la grâce victorieusement / vous, le chœur saint des trois martyrs / vous avez sauvé la fille du tombeau / je demande maintenant, comme un de vos serviteurs fidèles / de vous présenter, vous victorieux, devant moi comme vous l’avez fait devant elle / de me délivrer vite de la terre étrangère / et de me conduire de nouveau dans ma patrie / moi qui glorifie le Christ avec joie).

Le *Miracle* devient ainsi la consolation des personnes “en exil,” en l’occurrence d’un évêque éloigné de Constantinople ou d’une ville importante de l’Empire. Mais pas seulement. Les saints sont aussi invoqués en cas de maladie. Dans un long exorcisme écrit au nom d’une femme nommée Marie, trouvé dans le Vind. phil. 178, un manuscrit du XV^e siècle (1430) copié par le médecin Jean Caloeidas (*PLP* 10563), figurent, parmi les saints invoqués pour l’aider à surpasser sa maladie, les “saints confesseurs de la ville d’Édesse, Gourias, Samonas et Abibos, qui ont arraché la fille du tombeau et l’ont conduite à sa patrie.”¹³² Le *Miracle* est donc bien présent dans la vie quotidienne des personnes en souffrance, qu’il console et auxquelles il rend espoir.

Histoires “gothiques”?

Ce parcours des textes traitant de l’histoire d’Euphémie et du Goth démontre la popularité d’une histoire dont l’élément le plus important se fonde sur un scénario culturel qui exprime les peurs profondes d’une société se sentant menacée par la présence des étrangers. Saint ou soldat, soldat plutôt que saint, le Goth exprime une “altérité” à travers laquelle les auteurs et les lecteurs byzantins définissent l’ “indigène” et contrôlent leurs propres déviations. Déraciné, éloigné de sa patrie située au-delà des frontières nord-ouest de l’Empire, le Goth est invité à participer à la protection des frontières sud-est, d’abord comme saint puis comme soldat. Il est

comme dans le poème cité, l’autre de la part d’Isidore, évêque lui-même.

132 Éd. A. Vassiliev, *Anecdota Graeco-Byzantina* (Moscou, 1893), 1:323–27, ici 324.32–35. Pour le manuscrit, voir H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, v. 1, *Codices historici; Codices philosophici et philologici* (Vienne, 1961), 283–86. Le texte se trouve aussi dans un autre manuscrit du XVI^e siècle, Irakleion, Mus. Hist. 1065, f. 48–61; cf. Th. Détorakis, “Περιγραφικός κατάλογος τῶν χειρογράφων τῶν βιβλιοθηκῶν τῆς πόλεως Ἡρακλείου Κρήτης,” *Ἐπ.Ἐτ.Βυζ.Σπ.* 43 (1977–78): 188–229.

autrement dit appelé à participer à la romanité en effectuant un revirement total, géographique et culturel. Les tensions commencent au moment où le Goth manifeste son manque de volonté à se plier aux contraintes culturelles romaines, au moment où il reste “indomptable.”

Le discours sur la barbarie retraduit souvent la menace que représentent les étrangers en termes d'inconduite sexuelle. Pour parler d'elle-même et des autres, la société byzantine utilise, à travers ses élaborations discursives, le registre de la confrontation sexuée, c'est-à-dire les rapports de pouvoir dans sa version la plus élémentaire. Selon cette logique, la romanité s'identifie à une masculinité/féminité qui incarnerait la sagesse, la modération, la piété, la légalité et la bonne réputation, voire la vulnérabilité romanesque, face à un comportement violent, offensif, rusé et perfide qui reproduit les clichés sexués sur les versions négatives de la masculinité et de la féminité, considérées comme foncièrement étrangères à la romanité.

Cette lecture sexuée de l'altérité va de pair avec un autre processus dont nous avons essayé de retracer les lignes générales: le traitement du présent à travers l'élaboration littéraire du passé. Si au niveau synchronique le Goth provoque des angoisses profondes, culturelles, morales ou psychologiques, au niveau de la diachronie littéraire, en tant que sujet de discussion, il anime l'imagination créatrice et en démontre potentialités aussi bien que limites esthétiques. D'un côté, l'histoire du *Miracle*, texte principal de notre investigation, essaie de matérialiser un imaginaire, celui de la délivrance miraculeuse des problèmes provoqués par la confrontation avec l'altérité, d'un autre côté, elle s'attribue progressivement des bijoux de l'imagination narrative. Un récit probablement oral, apparu dans un environnement grécophone ou syriaque (peu importe), sur les personnages socialement faibles ou inférieurs (la mère qui élève seule sa fille unique, le soldat étranger), s'embellit progressivement

aussi bien au niveau du contenu qu'au niveau de la forme rhétorique. Donc l'histoire devient plus séculaire et socialement plus conformiste sans pour autant perdre son caractère hagiographique et populaire.

Dans les franges de l'identité et de l'altérité, de l'universalité et de la distinction sociale, du pouvoir de la vérité morale et du charme de l'imaginaire créatif, les Byzantins rencontrent les Goths. Finalement, les histoires gothiques se transforment en histoires byzantines.

Centre d'Etudes Byzantines
Néo-Helléniques et Sud-
Est Européennes
École des Hautes Études en
Sciences Sociales
190–198 avenue de France -
75244 Paris Cedex 13
France
messis@ehess.fr

Classics Department
Brown University
Providence RI 02912
USA
sp@brown.edu

☛ NOUS REMERCIONS CHALEUREUSEMENT Martin Hinterberger qui nous a fait connaître le texte du *Miracle*, Nadia Kavrus-Hoffmann pour avoir mis à notre disposition ses larges compétences paléographiques, Lorenzo Ciolfi qui nous a aidés à obtenir une copie du manuscrit Sinait. gr. 570, Monique Abud qui a amélioré le français, et les deux rapporteurs anonymes dont la lecture attentive nous a préservé de plusieurs erreurs.

Annexe

Joseph, Canon pour les Confesseurs Samonas, Gourias et Abibos

Le canon est édité ici pour la première fois, à partir du manuscrit unique qui le contient, le Sinait. gr. 570, de la fin du X^e ou du début du XI^e siècle. Le manuscrit est un *Ménéon* du mois de novembre. Dans les folios 40v–46r, nous trouvons une *akolouthia* pour les trois Martyrs d’Edesse, Gourias, Samonas et Abibos. Cette *akolouthia* contient les textes suivants: (a) *stichera troparia* (folios 40v–42r; partie inédite), (b) le *idiomelon troparion* de Kassia, transmis ici comme anonyme (folio 41v; édité dans le *Μηναῖον τοῦ Νοεμβρίου*, 111, et dans le *Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ*, 152), (c) le canon de Théophane (Graptos?), également transmis anonymement (édité dans le *Μηναῖον τοῦ Νοεμβρίου*, 112–16, et dans le *Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ*, 153–58), et (d) le canon de Joseph (43v–46r); le nom d’auteur n’apparaît pas dans le titre du texte, mais il est déduit par l’acrostiche.

Dans notre édition, nous avons suivi les conventions traditionnelles pour l’édition d’un texte hymnographique byzantin (voir, par exemple, I. Polemis, *Κανόνες εἰς τὸν ὅσιον Ἀθανάσιον τὸν Ἀδωνίτην* [Athènes, 1993]); mais nous avons, cependant, pris en considération des approches plus récentes (voir, par exemple, E. Afentoulidou-Leitgeb, *Die Hymnen des Theoktistos Studites auf Athanasios I. von Konstantinopel: Einleitung, Edition, Kommentar*, WBS 27 [Vienne, 2008]). Ainsi, nous avons ajouté les lettres et les mots que le manuscrit, suivant les conventions byzantines, supprime: par exemple, le mot fréquent *θεοτοκίον*, la fin de l’*heirmos* dans l’ode 5, et le refrain très commun de l’ode 8. D’autre part, tout en conservant l’accent enclitique du manuscrit, nous avons discrètement corrigé plusieurs fautes d’orthographe (notamment les accents, les esprits et les phonèmes i et o) et nous signalons le iota souscrit qui n’existe pas dans le manuscrit.

Dans le manuscrit, l’hymne est écrit en prose, sans aucune notation musicale (cela était courant à Byzance). Pour faciliter la tâche au chanteur byzantin, le rythme est noté (a) par les premiers mots du *troparion*-modèle (*heirmos*), cités avant chaque ode, et (b) par la division de chaque *troparion* en *kola*, division réalisée par l’usage du point supérieur (point-virgule), qui ne doit pas être lu comme une ponctuation régulière. Ainsi, les huit odes de notre hymne reproduisent (avec des variations mineures) la structure en *kola*, voire la structure rythmique et mélodique, de l’*heirmoi* des trois canons de Pâques composés par Jean Damascène (édités dans Eustratiades, *Εἰρμολόγιον*; voir ci-dessous). Nous

avons imprimé le *kola* comme des vers distincts, suivant les exemples d’Eustratiades. Chaque fois que notre scribe insère des *kola*, différents de l’*heirmos* imprimé par Eustratiades, nous avons introduit un espace supplémentaire dans le vers. D’autre part, dans la huitième ode, troisième couplet, nous avons conservé le *kolon* unique du manuscrit, là où Eustratiades imprime deux *kola* dans l’*eirmos*. Afin de faciliter la lecture pour un lecteur moderne, nous avons également ajouté des virgules, dont aucune n’existe dans le manuscrit.

S Sinait. gr. 570, s. XI ineuntis, ff. 43v–46r

EE S. Eustratiades, *Εἰρμολόγιον* (Chennevières-sur-Marne, 1932).

Synax. CP *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae: Propylaeum ad Acta sanctorum Novembris*, éd. H. Delehaye (Bruxelles, 1902).

< > Textus suppressus, ab editoribus completus

Κανὼν ἕτερος εἰς τοὺς ἁγίους ὁμολογητὰς Σαμωνᾶν, Γουρίαν, καὶ Ἀββιβόν, φέρων ἀκροστιχίδα τήνδε: Ὑμῶ Σαμωνᾶν Ἀββιβόν καὶ Γουρίαν <Ἰωσήφ.>

Ὡδὴ α΄. Ἦχος πλ. δ΄
Ἀρματηλάτην Φαρα<ώ>

Ὑμνολογίαις ἱεραῖς τιμήσωμεν
τοὺς τοῦ Χριστοῦ ἀθλητὰς
καὶ τῇ αὐτῶν μνήμῃ
εὐσεβῶς χορεύσωμεν
καὶ πίστει ἀνακράζωμεν
ταῖς αὐτῶν ἱκεσίαις
τὰ σὰ ἐλέη τὰ πλούσια
δώρησαι ἡμῖν, ὑπεράγαθε.

5

Μεγαλοφώνως οἱ Χριστοῦ θεράποντες
πρὸς τὰ παλαίσματα
τοῦ δυσμενοῦς ἄμα
ἐπαπωδυσάμενοι,
νευρούμενοι τῷ πνεύματι,
τὴν αὐτοῦ δυναστείαν
τὴν ὀλέθριαν κατέβαλον,
νίκης τὰ βραβεῖα δεξάμενοι.

10

15

Νεκροὶ τῷ κόσμῳ γεγονότες μάρτυρες ἀπενεκρώσατε τὴν τοῦ ἐχθροῦ πᾶσαν ἐναντίαν δύναμιν καὶ θάνατον μακάριον ὑπομείναντες θεῖαν ἀθανασίαν ἐκτίσασθε, ὅθεν εὐσεβῶς μακαρίζεσθε.	20	ὁσίως καταγγείλαντες πολυεῖδεις βασάνους, θεογεννήτορ, ὑπέμειναν.	60
θ<εοτοκίον> Ὡς ἐκλεκτὴ ὡς καθαρὰ ὡς ἄμωμος τὸν ὡραιότατον καὶ καθαρὸν Λόγον τοῦ Πατρὸς ἐχώρησας ἐν μήτρᾳ σου, πανάμωμε, ὅν οἱ μάρτυρες πιστεῖ ἐπιποθοῦντες ἐνήθλησαν καὶ τοῖς ἀσωμάτοις συνήφθησαν.	25 30	Ὡιδὴ δ΄. Σὺ μου, Χριστέ, Κύριος σὺ μου καὶ δύνα<μις> Νόμοις θεοῦ οἱ ἀθλῆται κραταιούμενοι ἀνομούντων ᾤλεσαν φρυάγματα καὶ ὡς νομίμως τὸν ἱερὸν δρόμον διελθόντες στεφάνους νίκης ἐδρέψαντο καὶ νῦν τὰς ἀνομίας τὰς ἡμῶν συγχωρῆσαι τὸν τῶν ὅλων Θεὸν ἱκετεύουσιν.	65 70
Ὡιδὴ γ΄. Ὁ στερεώσας καταρχάς Στρατολογία ἀληθῆ τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων ἐστρατεύθητε, Τριάδος ὀπλίται, καὶ χωρήσαντες τομῶς πρὸς πάλιν τοῦ ἀλάστορος τὰς μυριάδας τούτου ἕξει ἀνδρείως ὠλέσατε.	35 40	Ἀναρτισμῷ, μάρτυρες θεῖοι, κρεμάμενοι, ἐπὶ ξύλου πάθος ἐκομίσασθε τοῦ κρεμασθέντος ἐπὶ σταυροῦ καὶ ἐπὶ ὑδάτων τὴν γῆν προστάξει κρεμάσαντος. ἐντεῦθεν τὰς ἐπάρσεις κατερράξατε πάσας τῶν δαιμόνων, σεπτῶς κλειζόμενοι.	75 80
Ἀνεμποδίστως τὴν ὁδὸν τοῦ ἱεροῦ μαρτυρίου πορευόμενοι, γενναῖοι ὀπλῖται, ἀνοδίας πονηρᾶς ὁσίως ἐξεκλίνετε καὶ τὰς πορείας πάσας τῶν δυσμενῶν ἐσκελίσασθε.	45	Νύκτα δεινῆς πολυθεΐας σκεδάσαντες, σελασφόροις, ἅγιοι, παλαίσμασιν ἐξανετεῖλατε εὐσεβῶς, ὥσπερ τρεῖς ἀστέρες τὴν κτίσιν καταφωτίζοντες θαυμάτων δαδουχίαις καὶ ἀγώνων ἀκτίσι, τῆς Τριάδος ὀπλῖται πανεύφημοι.	85 90
Μακαρίζεσθω Σαμωνᾶς καὶ Ἀββιβος καὶ Γουρίας ἐκκλησίας οἱ τερπνοὶ μαργαρίται, οἱ ἀστέρες οἱ τὴν γῆν τοῖς θαύμασιν φαιδρύναντες καὶ τῶν παθῶν τὸ σκότος ὀλοτελῶς ἀφανίζοντες.	50	θ<εοτοκίον> Ἀνατολή, θεογεννήτορ, γεγένησαι ἐκ γαστρός σου τοῦ ἐξανατείλαντος ἐκ τοῦ Πατρὸς Λόγου καὶ Θεοῦ, ὃν οἱ ἀθλοφόροι ὁμολογοῦντες ἐνήθλησαν, μεθ' ὧν ἡμᾶς σωθῆναι πειρασμῶν καὶ κινδύνων καὶ παντοίας δυσώπει στενώσεως.	95 100
θ<εοτοκίον> Ὡμοιωθέντα τοῖς βροτοῖς ὑπερβολῇ εὐσπλαχνίας ἀπεγέννησας, παρθένε, τὸν Λόγον, ὃν οἱ θεῖοι ἀθλῆται	55		

᾽Ωιδή ε΄. ᾽Ινα τί με ἀπώσω ἀπὸ τοῦ προσώ<που σου>

Βαρυτάτου χειμῶνος
πάσαν τὴν ὑφήλιον πάλαι συνέχοντος,
οἱ Χριστοῦ ὀπλίται
τῷ ἀγίῳ θαλπόμενοι πνεύματι
τὸν κρυμὸν τῆς πλάνης
διεκφυγόντες πρὸς τὸ ξαρ
τῆς ζωῆς τῆς ἀγήρω μετέβησαν. 105

Βαρυτάτων βασάνων
πλήθη βαρυνόμενοι, μεγαλομάρτυρες,
ταῖς σεπταῖς ἐλπίσιν
ἐκουφίζεσθε, ἐναπερεῖδοντες
πρὸς Θεὸν τὸ ὄμμα
τῆς διανοίας ἀνενδότως
καὶ τοῖς ἄνω χοροῖς συναπτόμενοι. 110

Ἰερῶς εὐφημεῖσθω
Ἄββιβος ὁ ἔνδοξος Χριστοῦ διάκονος
καὶ μεγαλυνέσθω
Σαμωνᾶς καὶ Γουρίας οἱ μέγιστοι,
ἐκκλησίας στῦλοι,
οἱ βοηθοὶ τῶν ἐν ἀνάγκαις,
οἱ θερμοὶ τῶν πιστῶν ἀντιλήπτορες. 115
120

θ<εοτοκίον>
Βηματίζειν ὀρθῶς με
τρίβον τὴν εἰσάγουσαν πρὸς τὴν μετάνοιαν
καὶ τὰς ἀνοδίας
ὑπεκκλίνειν δυνάμωσον, δέσποινα,
τὴν ὁδὸν τεκοῦσα
τῆς σωτηρίας, δι' ἧς πάντες
εἰς σεπτὰς καταπαύσεις εἰσέρχονται. 125

᾽Ωιδή στ΄. Ἄβυσσος ἀμαρτιῶν

Ὅρθιον πρὸς τὸν Θεὸν
τῆς καρδίας κεκτημένοι τὸ ὄμμα,
κρεμνάσθε, ἀθλοφόροι,
ἀπηνία δικάζοντες
καὶ ἀλγήσαντες σφοδρῶς
νῦν θεραπεύετε τῶν ἀνθρώπων
ἄλγη καὶ πάθη δυσφορώτατα. 130
135

Νεύσει παντουργικαῖς
δυναμούμενοι, Γουρίας ὁ μέγας
καὶ Σαμωνᾶς τὰς κάρας
ξίφει τέμνοντι ἐκλιναν
καὶ τυθέντες ὡς ἄμνοι
τῷ ἀρχιποίμενι καὶ δεσπότη
καὶ ποιητῇ πάντων προσήχθησαν. 140

Καύσωνα τῶν χαλεπῶν,
μάκαρ Ἀββιβε, βασάνων διήλθες
διὰ πυρὸς ἐνύλου
ἱερῶς τελειούμενος
καὶ ὡς ἄμμος ἄμνος
καὶ καλλιέρημα προσηνέχθης
θεῖα τραπέζη ἀξιάγαστε. 145

θ<εοτοκίον>
Ἄνθρακα, ὄνπερ ποτὲ
Ἥσαϊας ὁ προφήτης ἑώρα,
καθυπεδέξω, κόρη,
ἐν νηδυΐ σαρκοῦμενον,
ὄν ἰκέτευε ἀεὶ
τὴν τῶν παθῶν ἡμῶν ὕλην φλέξει,
θεογεννήτορ μητροπάρθενε. 150
155

᾽Ωιδή ζ΄. Θεοῦ συγκατάβασιν

Ἰδεῖν ἐφίεμενοι
τὰ ἄνω κάλλη τὰ ἀθεώρητα
ἐβδελύξασθε πάντα
τὰ θεωρούμενα καὶ φθειρόμενα,
μάρτυρες θεῖοι, ἀγγέλων συνόμιλοι,
ὅθεν ὑμᾶς εὐσεβῶς
νῦν μακαρίζομεν. 160

Γενναίως ὑπέστητε
βιαιοτάτους πληγὰς καὶ θάνατον
καὶ ἐν τάφῳ τεθέντες
θαυματουργαῖς κόρην ἐσώσατε
ζῶσαν τεθεῖσαν ἀδίκως ἐν μνήματι,
Γουρία καὶ Σαμωνᾶ
καὶ Ἀββιβε θαυμαστέ. 165
170

Ὀπτώμενος, Ἀββιβε,
καθάπερ ἄρτος πυρὶ προσήνεξαι
τῇ αὐτῷ τραπέζῃ
τοῦ βασιλέως τῶν ἄνω τάξεων
καὶ διατρέφεις ἐνθέοις μιμήσεσιν
τοὺς εὐφημοῦντας
ἀεὶ τὰς ἀριστείας σου. 175

θ<εοτοκίον>
Ὑμνοῦμεν, δέσποινα
εὐλογημένη θεοχαρίτωτε,
τῆς Τριάδος τὸν ἕνα
σαρκὶ τεκοῦσαν, ὃν ἀνεκήρυξεν
τριὰς μαρτύρων τυράννων ἐνώπιον
καὶ μαρτυρίου λαμπρὸν
στέφος ἐδέξατο. 180

Ὡιδή η'. Ἐπταπλασίως κάμινον

Ῥιζοτομούντες, ἅγιοι,
τῆς ἀπάτης τὴν ἄκανθα,
σπόρῳ μυστικῷ τοῦ παναγίου Πνεύματος
τὸν ἑκατοστεύοντα
τοῦ μαρτυρίου ἄσταχυν
μέλποντες Θεῷ
ἐγεωργήσατε πίστει·
οἱ παῖδες <εὐλογεῖτε
ἱερεῖς ἀνυμνεῖτε
λαὸς ὑπερυψοῦτε
εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.>

Ἰχνηλατοῦντες, μάρτυρες,
τοῦ Χριστοῦ τὰ παθήματα
λάκκῳ κατωτάτῳ ἐν ἡμέραις πλείοσιν
ἐβλήθητε χαίροντες
καὶ τὴν βληθεῖσαν μετὰ ταφὴν
ζῶσαν ἐν μνημείῳ
διεσώσατε κόρην,
ὑμᾶς ζεύσῃ πίστει
ἐπικαλεσαμένην,
ὡς ὄντας τοῦ δεσπότητος
θεράποντας γνησίους.

Ἄνευφημείσθω Ἄββιβος,
ὁ τοῦ Λόγου διάκονος,
καὶ μακαρίζεσθω Σαμωνᾶς ὁ ἐνδοξος
Γουρίας σὺν τούτοις τὲ
μεγαλυνέσθω σήμερον,
οἱ θεοφεγγεῖς τῆς ἐκκλησίας ἀστέρες,
οἱ πάντα δαδουχοῦντες
καὶ διώκοντες σκότος
παθῶν τε καὶ θλίψεων ἀτόπων.

θ<εστοκίον>
Νενεκρωμένην πάθεισιν
τὴν καρδίαν μου ζώωσον
καὶ βεβυθισμένον ἡδοναῖς τοῦ σώματος
τὸν νοῦν ἐλευθέρωσον
καὶ παρελπίδα σῶσον με,
μόνη σωτηρία
τῶν ἀνθρώπων, παρθένε,
τῶν πόθῳ μελωδούντων·
ἱερεῖς <ἀνυμνεῖτε
λαὸς ὑπερυψοῦτε
εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.>

Ὡιδή θ'. Ἐφριξεν πᾶσα ἀκο<ή>

Ἰσχυσαν σθένει θεϊκῷ
ἢ τριάς τῶν ἀθλητῶν ἢ αἰοίδιμος
ἐχθρὸν ἀσώματον
καταπαλαῖσαι μετὰ τοῦ σώματος
καὶ ἱαμάτων ἐκ Θεοῦ
λαβοῦσα χαρίσματα
παύει νοσήματα
καὶ σωμάτων καὶ ψυχῶν προδηλότατα.

Ὡς ῥόδα, μάρτυρες Χριστοῦ,
ὥσπερ κρίνα παραδείσου ἐδείχθητε,
εὐωδιάζοντες
πιστῶν καρδίας θείοις παλαίσμασιν
καὶ ἱαμάτων παροχαῖς,
ὄθεν ἀγαλλόμενοι
ὑμᾶς γεραίρομεν
ἐκτελοῦντες τὴν ὑμῶν θείαν ἄθλησιν.

Στήσαντες βάσεις τῆς ψυχῆς
ἐπὶ πέτρῳ ἀρραγοῦς ὄντως πίστεως
οὐ παρετράπητε
ταῖς τῶν βασάνων δειναῖς προσπνεύσεσιν,
ὄθεν ἀπάντων στηριγμός,
Γουρία καὶ Ἄββιβε
καὶ Σαμωνᾶ, τῶν πιστῶν
χρηματίζετε, καλλίνικοι μάρτυρες.

Ἡ μνήμη ἢ πλησιφαῆς
τῶν μαρτύρων ἀνατείλασα σήμερον
τὴν οἰκουμένην λαμπρῶς
καταφωτίζει θεῷ ἐν πνεύματι
ταῖς παρακλήσεσιν αὐτῶν,
Θεὲ πολυέλεε,
οἴκτιρον, σῶσον ἡμᾶς,
ἀνυμνοῦντας τὴν πολλὴν εὐσπλαχνίαν σου.

θ<εστοκίον>
Φρίττω σου, μόνη βασιλεῦ,
τὴν δευτέραν παρουσίαν καὶ δέδοικα
τῇ ἀμελείᾳ συζῶν
καὶ ραθυμία ὄλος κρατούμενος·
ἀλλὰ διέγειρόν με νῦν
ποιεῖν σου τὸ θέλημα
ταῖς παρακλήσεσιν
τῆς πανάγνου σου μητρὸς δυσωπούμενος.

tit. Ἀββιβου S	77 κρεμάσαντες S
heirm. α' EE 219, n. 314, Joannis	95 Λόγον S
1 ὕμνολογίαις ἱεραῖς] cf. Pseudo–Dionysius Areopagita, <i>De divinis nominibus</i> 111.9 (ed. Suchla)	heirm. ε' EE 219, n. 314, Joannis
17 μάρτυρες dupliciter S	heirm. στ' EE 222, n. 318, Joannis
heirm. γ' EE 219, n. 314, Joannis	heirm. ζ' EE 219, n. 314, Joannis
36 χωρίσαντες S; cf., e.g., Synax. CP Maius 27: τομῶς χωρήσας πρὸς τὰ σκάμματα	heirm. η' EE 219, n. 314, Joannis
heirm. δ' EE 219, n. 314, Joannis	heirm. θ' EE 222, n. 317, Joannis